DIÁLOGOS NECESARIOS DE LA ACADEMIA FILÓSOFICA CONTEMPORÁNEA

Colección: Voces para la Filosofía

Diana Lizbeth Ruiz Rincón
Coordinadora

VOL. 1
2024

Diálogos Necesarios de la Academia Filosófica Contemporánea

Colección: Voces para la Filosofía

Diálogos Necesarios de la Academia Filosófica Contemporánea
Primera edición, 2024

ISBN UNACH Obra: 978-607-561-269-0
ISBN UNACH Colección Voces para la Filosofía: 978-607-561-268-3

D.R. © 2024. **Universidad Autónoma de Chiapas**
Boulevard Belisario Domínguez Km. 1081 sin número,
Colonia Terán, C.P. 29050, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
Facultad de Humanidades, Campus VI
Licenciatura en Filosofía

Coordinado por:
Diana Lizbeth Ruiz Rincón
Autores:
Hubert Marraud González, Cintia Candelaria Robles Luján, Hermann Omar Amaya Velasco, Moisés Emmanuel Trujillo Zozaya, Francisco Javier González Rivas, Giselle Paulina Domínguez Pérez, Tania Rodríguez Martínez, Diana Lizbeth Ruiz Rincón, Aldo Kevin Roblero Balbuena, Carlos Fernando Ramírez González, Ángel Adrián González Delgado, Ana Cecilia Licea Ortega.

Prologado por:
José Juan Pérez Ramos
Diseño de Portada:
Giselle Paulina Domínguez Pérez

La universidad forma parte de la Red Nacional de Editoriales Universitarias y Académicas de México, Altexto y de la Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe, EULAC.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación; la información y el análisis de los contenidos en esta publicación son estrictamente responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total de los textos aquí publicados, siempre y cuando se haga sin fines comerciales y se cite la fuente completa. Las imágenes de portada, la composición de interiores y el diseño de cubierta son propiedad de la Universidad Autónoma de Chiapas. Esta publicación fue evaluada por pares académicos, mediante un proceso a doble ciego.

Hecho en México
Made in Mexico

Diálogos Necesarios de la Academia Filosófica Contemporánea

Colección: Voces para la Filosofía

Vol. 1

Diana Lizbeth Ruiz Rincón
Coordinadora

Universidad Autónoma de Chiapas
2024

ÍNDICE

Prólogo 9

Introducción 13

Parte 1: Repensar las ramas de la filosofía 20

Capítulo 1: Por qué no soy inferencista 21

Capítulo 2: Análisis del concepto de cultura y el fenómeno de la violencia. 52

Capítulo 3: Del canto del ruiseñor al canto del cenzontle. Consideraciones filosóficas en torno a lo original y lo auténtico en la obra de arte 83

Capítulo 4: Reflexiones sobre filosofía de la comunicación. Elementos para un diagnóstico de la Licenciatura en Comunicación de la Universidad Autónoma de Chiapas 109

Capítulo 5: La teoría de la argumentación y notas acerca de la actualización de estos orígenes 139

Parte 2: Tareas urgentes de la filosofía 169

Capítulo 6: Enseñanza de la Filosofía. Una lectura desde la biopolítica y la educación. 170

Capítulo 7: La función de la argumentación para las prácticas filosóficas. Una presencia de alcances dialógicos 196

Capítulo 8: La epistemología en el Modelo argumental de Toulmin. 232

Capítulo 9: Filosofar en tiempos vertiginosos 273

Auroras/es 289

Prólogo

No es de extrañarse que una obra como la que el lector posee en sus manos haya sido resultado de diversos esfuerzos materiales e intelectuales para su conformación, **"Diálogos Necesarios de la Academia Filosófica Contemporánea", volumen 1, de la Colección Voces para la Filosofía**, representa la consecuencia de anteponerse a un doble desafío, el primero de ellos, como el de cualquier otro texto de divulgación de la ciencia, atañe al *expertise* propio en el campo del conocimiento que cada autor debe poseer para dar a luz un libro, pero, por otra parte, pensado desde el contexto chiapaneco, aún más, de la zona sur sureste de México, un compendio que aborde temáticas relacionadas con la reflexión filosófica es también una voz decidida que clama desde la lejanía del centro del país, donde comúnmente tienen lugar las discusiones serias sobre estos temas, la reivindicación de nuestro Estado como un ente pensante que, en la materia, tiene mucho que decir y aportar.

Así las cosas, este libro -hay que decirlo con todas sus letras- ve su concreción debido al empuje decidido de Diana Lizbeth Ruiz Rincón, reconocida mujer de ciencia y de la lógica como formación, quien

es ejemplo del arquetipo de que cuando hay talento y ganas de hacer bien las cosas, los medios (siempre necesarios e insuficientes) pasan a segundo plano.

Pero, justo es también reconocer aquí los aportes de Hubert Marraud González, Cintia Candelaria Robles Luján, Hermann Omar Amaya Velasco, Moisés Emmanuel Trujillo Zozaya, Francisco Javier González Rivas, Tania Rodríguez Martínez, Diana Lizbeth Ruiz Rincón, Aldo Kevin Roblero Balbuena, Carlos Fernando Ramírez González, Ángel Adrián González Delgado, Ana Cecilia Licea Ortega, quienes han aportado sus maravillosas ideas para repensar la filosofía en momentos acelerados en los que la inclusión de la tecnificación de la vida cotidiana[1] hace lo que Giovani Sartori nos advertía, en el clímax del siglo pasado, la marcha a una sociedad teledirigida.

Uno de los principales aciertos metodológicos de este texto es que sus autores debaten en formato dialógico, al más fiel estilo de los pensadores clásicos, quienes veían en la perorata la manera adecuada de transmitir la filosofía. Permítame, amable lector, explicarme. Es por la argumentación dialógica que podemos originar conocimientos, dado que en esta

1 Me refiero especialmente al advenimiento de las inteligencias artificiales que desafían las operaciones básicas del pensamiento orgánico.

perspectiva no se trata de la imposición del saber del uno al otro, antes bien, la pretensión se cierne en la construcción dialéctica y conjunta del saber a base de tesis que son bien aptas y recibidas para ser debatidas y reconsideradas en aras de aportar conclusiones que sean más o menos claras y justas para todos los que participamos de este proceso.

Por eso, celebro que tópicos tales como el inferencismo, el binomio de la cultura y la violencia, el arte, la comunicación y la argumentación, formen parte del primero apartado de esta obra, denominado: **"Repensar las ramas de la filosofía"**, y, el consecutivo, bien llamado: **"Tareas urgente de la filosofía"** nos presente cuestiones del talante de la biopolítica y la educación, las prácticas filosóficas y los alcances del diálogo, epistemología y el gran desafío al que todas y todos estamos convocados: filosofar en tiempos vertiginosos.

Es con la figura de los diálogos que la academia conversa con la sociedad a la que se debe, de los temas que le preocupan y le ocupan, es, pues, la forma más pura de interacción, fuera de los espacios suntuosos de la Universidad y los grandes centros de investigación.

Por ello, convocamos a la ciudadanía a darle voz a la filosofía, pues sólo a partir de este atrevimiento nos convertimos en lo que John Rawls llamó una **"sociedad bien organizada"**, que conversa, que dialoga, que lee, que revoluciona a través del pensamiento y la discusión, que exige derechos y que los defiende.

José Juan Pérez Ramos
Universidad Autónoma de Chiapas

Introducción

En el año 2019 se llevaron a cabo una serie de Conferencias Magistrales en modalidad virtual, actividad extracurricular promovida por la Dra. Diana Lizbeth Ruiz Rincón, docente e investigadora de la Licenciatura en Filosofía perteneciente a la Facultad de Humanidades, Campus VI, de la Universidad Autónoma de Chiapas (México).

La convocatoria se realizó institucionalmente, invitando a diversos filósofos, investigadores y especialistas en diversas áreas de este campo disciplinar, buscando coadyuvar a las trayectorias formativas de los estudiantes de este programa educativo en el Estado de Chiapas; a través de la presentación de las voces de figuras nacionales e internacionales de la academia filosófica contemporánea.

Como resultado de dicho trabajo, además de quedar la lista de reproducción de dichas conferencias en el canal de YouTube® "Voces para la Filosofía. *Diálogos con la academia filosófica contemporánea*", se publicó el primer volumen con los documentos en extenso de las y los conferencistas invitados, donde se entablaron diálogos entre la comunidad filosófica de la UNACH y la academia filosófica contemporánea.

Dicha publicación se encuentra bajo el sello editorial de la Universidad Autónoma de Chiapas, cuya publicación electrónica se encuentra disponible y de acceso libre para todas, todos y todes quienes quieran acercarse a los temas y tratamientos de la filosofía en nuestros tiempos.

Luego del primer ejercicio y, encontrándonos de forma casi inmediata en 2020 con una pandemia mundial por el virus del SARSCov 2 (COVID) que, sin duda nos movería con mayor velocidad hacia la tecnologización y digitalización de los procesos humanos, en especial los educativos, llevándonos a mediar a través de las tecnologías y sus recursos, todos los espacios curriculares. Empero, sin vaticinarlo, ya nos habíamos preparado para seguir el programa de "Voces para la Filosofía", que se ha venido y seguirá realizándose de forma bianual.

Ahora bien, este segundo volumen busca abonar desde los "Diálogos Necesarios con la Academia Filosófica Contemporánea", a las discusiones que se vienen desarrollando en los espacios formativos, tanto nacional como internacionalmente. El objetivo de este ejercicio ha consistido en integrar material que plantee reflexiones novedosas en torno a formas de pensar las ramas de la filosofía, así como las tareas urgentes de esta área del conocimiento humano.

Y, una vez integrado el colectivo de conferencistas y autores, la serie de Conferencias Magistrales se desarrollaron con tópicos que permitan incorporar la fundamentación teórica de manera reflexiva al conjunto de conocimientos de especialistas en un sentido amplio, integrando así la obra: *Voces para la filosofía. Diálogos necesarios con la academia filosófica contemporánea.* Donde las partes que organizan este segundo volumen son: 1: Repensar las ramas de la filosofía; y 2: Tareas urgentes de la filosofía.

El primer capítulo lo presenta Hubert Marraud, profesor investigador de la Universidad Autónoma de Madrid (España) y presidente de la Sociedad Iberoamericana de Argumentación (entre otras muchas y valiosas credenciales) que, bajo el título: "Por qué no soy inferencista", propone una reflexión profunda respecto a la inferencia en el contexto de la Teoría de la Argumentación.

El segundo capítulo es elaborado por Cintia Robles, profesora investigadora de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (México), en que lleva a cabo una reflexión sobre el espacio doliente dentro del ámbito espacio-cultura, teniendo a ésta como producto de la ficción y como mecanismo de control y dominio en el que el sujeto pierde su libertad al ser sometido a

las normas, en el que la violencia irrumpe la vida de las personas; bajo el título: "Análisis del concepto de cultura y el fenómeno de la violencia".

Ambos capítulos abren el texto filosófico de forma tal que invita justamente a re-pensar las ramas de la filosofía y sus rizomáticas interconexiones. Sin dejar de lado los aportes que, de forma magistral, Hermann Omar Amaya Velasco, profesor investigador de la Universidad de Guadalajara con su texto: "Del canto del ruiseñor al canto del cenzontle.

Consideraciones filosóficas en torno a lo original y lo auténtico en la obra de arte", plantea la incorporación al debate contemporáneo la interrogación del significado del arte; donde detrás de la pregunta estética sobre qué es el arte, prevalece otra, de tipo ontológica, que indaga las condiciones de existencia de las obras de arte.

A la primera parte se suman dos capítulos más: el capítulo 4, que aborda las "Reflexiones sobre filosofía de la comunicación. Elementos para un diagnóstico de la Licenciatura en Comunicación de la Universidad Autónoma de Chiapas", con la participación de investigadores de la Universidad Autónoma de Chiapas: Francisco Javier González Rivas y Moisés Emmanuel Trujillo Zozaya.

Como cierre de la primera parte, Ana Cecilia Licea Ortega expone concienzudamente en el capítulo 5: "La teoría de la argumentación y notas acerca de la actualización de estos orígenes", donde analiza la noción de retórica tanto en los sofistas como en los filósofos Platón y Aristóteles, buscando dilucidar una relación distinta entre sofística y retórica a la luz de la filosofía.

La segunda parte de este volumen, se encuentra orientado a "Las tareas urgentes de la filosofía", como una suerte de asignaturas pendientes que le llaman y comprometen a la acción, al involucramiento, a la solución concreta, al encuentro con los otros que no son figuras abstractas, sino experiencias sintientes que urgen de la filosofía propuestas y apuestas, más que respuestas.

El capítulo 6, desarrollado por Tania Rodríguez Martínez, profesora investigadora de la Universidad Autónoma de Nayarit, aborda el tema de "Biopolítica y educación", de forma tal que permite comprender la forma en la que se está gestionando y regulando la vida de los individuos en una población y circunstancia determinada, en el caso concreto la enseñanza de la filosofía en México.

Donde se debe tener tan en cuenta y presente que, inclusive la enseñanza misma de la filosofía no debe tomarse a la ligera, y constituye uno de las tareas urgentes de este campo del conocimiento humano.

Diana Lizbeth Ruiz Rincón y Aldo Kevin Roblero Balbuena, presentan "La función de la argumentación para las prácticas filosóficas", como una presencia de alcances dialógicos, donde exponen que, si los profesionales que implementan alguno de los métodos propios de las prácticas filosóficas no siempre poseen las herramientas de la filosofía para enmarcar su experiencia, entonces la presencia de las bases argumentativas puede abonar a propiciar dichas herramientas para dialogar razonablemente.

Por su parte, en el capítulo 8, intitulado: "La epistemología en el Modelo argumental de Toulmin", el investigador de la Universidad de Guadalajara: Carlos Fernando Ramírez González nos habla de las teorías de la argumentación como instrumentos teóricos que nos permiten explicar cómo se justifican afirmaciones epistémicas.

Finalmente, Ángel Adrián González Delgado, profesor investigador de la Universidad Autónoma de Nayarit, cierra con broche de oro este segundo volumen, donde se da a la tarea (urgente) en este noveno capítulo, de someter a un somero análisis y ponderación al concepto de posverdad, presentando una alternativa al dicho concepto en una época vertiginosa, tarea a la que denominó: "Filosofar en tiempos vertiginosos".

Todas y todos los autores que en este texto nos congregamos, compartimos la emergencia de dar voz a la filosofía, y formar parte de Voces para la Filosofía, esperando con expectación los volúmenes venideros y las prometedoras temáticas. Esperando que, de momento, las y los lectores, encuentren en estas páginas, un pretexto para escuchar lo que les dice la filosofía.

Diana Lizbeth Ruiz Rincón
Universidad Autónoma de Chiapas

Imagen creada por IA a través de Freepik

PARTE 1

Repensar las ramas de la filosofía

Capítulo 1: Por qué no soy inferencista

Hubert Marraud
Universidad Autónoma de Madrid
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4039-1010

Introducción

Asumiré, siguiendo a Joseph Wenzel, que la pregunta lógica por excelencia es: "¿debemos aceptar esta afirmación por las razones aducidas para sustentarla?" (Wenzel, 2022, p. 131). También asumiré que la pregunta es filosóficamente pertinente, es decir, que le compete a la filosofía, al menos en parte, responder a esa pregunta.

Como dice Jonathan L. Cohen, la filosofía es "la investigación razonada de las razones" o "la discusión razonada de qué puede ser una razón para qué" (1986, pp. 49–50, 57). Naturalmente, si la pregunta lógica por excelencia es una pregunta filosófica, la lógica es una parte de la filosofía. Mi artículo pretende, pues, plantear una reflexión novedosa sobre una rama de la filosofía, en consonancia con el objetivo de *Voces para la filosofía.*

La tesis de que la lógica trata de la pregunta de Wenzel solo cobra sentido si concebimos la lógica como una teoría de los argumentos. La teoría de los argumentos es la parte de la teoría de la argumentación

que trata de los argumentos (Johnson, 2000). Según una idea muy extendida (pero discutida) los argumentos son productos de la acción o proceso de formar razones, extraer conclusiones y aplicarlas a un asunto en discusión.

En cualquier caso, y aunque más adelante examinaremos esta idea, ver la lógica como una parte de la teoría de la argumentación comporta analizar los argumentos como componentes de esas prácticas o en el contexto de esas prácticas, como señala Ralph Johnson "La teoría de los argumentos es un componente de la teoría de la argumentación, del mismo modo que los argumentos son un componente de la práctica de la argumentación" (2000, p. 31).

La teoría de los argumentos se divide en analítica y crítica. La analítica trata de las cuestiones relativas a la naturaleza, estructura y tipología de los argumentos, mientras que la crítica busca estándares y criterios y distingue tipos de evaluación y/o crítica (Johnson, 2000). La analítica está subordinada a la crítica, porque, como señala Wenzel, "las preocupaciones distintivas de la perspectiva lógica se refieren a las técnicas para representar un argumento de una manera que facilite la crítica y responda a los estándares de evaluación" (2006, p. 17).

Inferencismo y Razonismo

Las teorías de los argumentos pueden ser inferencistas (la inmensa mayoría) o razonistas. Para las teorías inferencistas la lógica es una teoría de las inferencias. La palabra 'inferencia' puede tener sentidos distintos, así que conviene aclarar cómo ha de tomarse aquí.

La palabra puede designar el proceso de extraer una conclusión de un conjunto de datos; un razonamiento es entonces una inferencia consciente, por la que se pueden pedir cuentas a quien la realiza (Sperber y Mercier, 2011). Una inferencia es entonces algo que hace alguien, una acción, y la teoría de las inferencias sería una parte de la teoría de la acción. Pero las teorías inferencistas no tratan de acciones, sino de relaciones entre proposiciones o enunciados.

Por ello usan 'inferir' como un verbo impersonal: una proposición se infiere o no se infiere de otras proposiciones. Aunque es un uso extraño para los hablantes comunes de español, no lo es para quienes han estado en contacto con la lógica, formal o informal. Para evitar la confusión con la acepción usual de 'inferencia', se habla de 'inferencias lógicas'.

Dependiendo de cómo sea esa relación inferencial, los teóricos distinguen distintos tipos de inferencias: deductivas, inductivas, abductivas, etc. Otra forma de decir que una proposición se infiere lógicamente de otras es decir que se sigue de ellas.

Para el inferencismo argumentar es presentar algo a alguien como algo que se sigue de otra cosa, y un buen argumento es aquel en el que la conclusión se sigue de las premisas. Así, en un marco inferencista 'A por tanto B' significa *B se sigue o infiere de A*. Se puede precisar más, y decir, por ejemplo, que B se sigue deductiva o inductivamente de A. Por ello, las teorías inferencistas clasifican los argumentos en deductivos, inductivos, abductivos, etc. dependiendo del tipo de inferencia que pongan en juego.

Por su parte, las teorías razonistas conciben la lógica como una teoría de la construcción dialógica de las razones. Según una definición estándar, una razón justificativa es una consideración que favorece una determinada posición sobre un asunto (vid., Lord y Maguire 2016, p. 4). Desde una perspectiva razonista, argumentar es presentar algo a alguien como una razón para otra cosa, y un buen argumento es el que da una buena razón para esa otra cosa. Según el momento y propósito de la evaluación, "una buena razón" puede

ser una razón *pro tanto* o una razón concluyente. En un marco razonista 'A por tanto B' significa, pues, *A es una razón para B o A favorece la conclusión B.*

Diferencias entre Inferencismo y Razonismo

La principal diferencia entre razones e inferencias lógicas, entre A favorece B y B se sigue de A, es que las razones son ponderables y las inferencias lógicas no. Si B se sigue de A, entonces, dado A, podemos concluir B, aunque esa autorización puede ser provisional y revisable. Por el contrario, que A favorezca B no autoriza, dado A, a concluir sin más B, porque puede haber razones de peso para concluir lo contrario.

> El cuadro de circunstancias en que deban hallarse los ciudadanos a los que se pretende destinar el programa y los beneficios netos que puedan obtener aquellos que cumplan con sus especificaciones reducen probablemente su impacto respecto a lo sugerido en su anuncio. Pero un período de carencia de cinco años con el interés por debajo del euríbor en un 0,10% y la ampliación hasta dos años del tiempo disponible para recurrir a la dación en pago, junto a la posibilidad de una segunda reestructuración de la deuda en caso de que continúen las dificultades

> para hacer frente a la primera, ofrecen márgenes que sin duda aliviarán la situación de miles de familias. Aunque hay razones para pensar que la supresión de las comisiones al pasar de préstamos de interés variable a fijo no incentivará tal cambio dada la evolución de este último. (Alivio para los hipotecados, 2022)

El editorialista argumenta que la situación de muchas familias afectadas por la subida de los tipos de interés se verá aliviada por el acuerdo entre el Gobierno y la banca para relajar las obligaciones hipotecarias a familias vulnerables o en dificultades. Pero también considera razones para creer que no será así, indicadas por los conectores 'pero' y 'aunque'. Así, el editorialista concluye que el acuerdo aliviará la situación de muchas familias y al mismo tiempo afirma que hay razones para creer lo contrario. Aquí 'hay razones' no puede sustituirse por 'se sigue' sin incurrir en una contradicción.

El significado razonista de los términos 'conclusión' y 'argumento' difiere considerablemente de su significado inferencista. Para un inferencista, un argumento está formado por un conjunto de proposiciones, llamadas 'premisas', y otra proposición, llamada 'conclusión'. La conclusión es pues una parte de un argumento. Para el razonista un argumento es un segmento lingüístico que, en el contexto en el que aparece, tiene una determinada

orientación argumentativa, y la conclusión es la resolución a la que se llega tras examinar las consideraciones aducidas.

Las diferencias entre los sentidos inferencista y razonista de 'argumento' se aprecian nítidamente cuando se habla de dar la vuelta a un argumento, la vigesimosexta estratagema de Schopenhauer:

> Una jugada brillante es la *retorsio argumenti* [dar la vuelta al argumento] cuando el argumento que el adversario quiere utilizar en su favor puede utilizarse mejor en contra de él: "Es un niño, hay que tener paciencia con él"; *retorsio*: "precisamente porque es un niño hay que corregirle para que no se empecine en sus malas costumbres". (Schopenhauer, 2006, p. 51).

En la *retorsio argumenti* lo que si discute es la orientación de un argumento, en su acepción razonista. El mismo argumento, es un niño, puede favorecer tanto la conclusión hay que tener paciencia con él, como la conclusión opuesta hay que corregirle. En su acepción inferencista, un argumento es una unidad compuesta de premisas y conclusión, y no tiene sentido hablar del mismo argumento con dos conclusiones distintas.

También hay que distinguir un sentido inferencista de 'conclusión', que designa una parte de un argumento, y un sentido razonista, que designa la resolución a la que se llega tras considerar y ponderar una serie de razones. Hablaré de 'conclusión de un argumento' y de 'conclusión de una discusión', respectivamente.

¿Qué relación hay entre la conclusión de un argumento y la conclusión de una discusión? Para un inferencista la conclusión es, primero, la conclusión de un argumento y después la conclusión de una discusión, mientras que para el razonista es justo al revés.

El inferencista concibe una discusión como un proceso de producción y eliminación de argumentos y cadenas de argumentos, que finaliza con éxito cuando se selecciona un argumento. La conclusión de la discusión es entonces la conclusión del argumento seleccionado. Para el inferencista los argumentos son, pues, productos de la acción de argumentar en un sentido bastante literal.

Pero para el razonista una discusión es un complejo proceso de comparación y combinación de razones que desemboca en una conclusión. Cuando intentamos aislar el efecto que una determinada consideración ha tenido en ese proceso, aparece el concepto de conclusión de un argumento. Según esta concepción, los argumentos, en sentido inferencista, solo aparecen cuando se segmenta la argumentación con propósitos analíticos.

Por tanto, en el caso más simple, el inferencismo es atomista y el razonismo holista. Esto es, para el inferencista típico las propiedades lógicas de los argumentos son intrínsecas, porque dependen únicamente de las propiedades de sus partes (premisas y conclusión) y la relación entre ellas. Pero desde un punto de vista razonista, dado que para concluir algo por una razón hay que comparar esa razón con otras razones, que el argumento sea concluyente depende de factores que no son parte del propio argumento, y por ello las propiedades lógicas son extrínsecas.

Un Análisis Inferencista

Para ilustrar las diferencias entre los dos enfoques descritos de la teoría de los argumentos, analizaré sucesivamente el mismo fragmento a la manera inferencista y a la manera razonista.

> El padre fray Felipe Ortuno Merchante, comendador de la comunidad mercedaria en la basílica de la patrona de la Virgen de la Merced, es claro y directo en el devenir del presente y el futuro de esta reliquia que se conserva en la capilla de San Pedro Nolasco. Tras abrir la preciosa urna del siglo XVII que contiene la réplica del paño santo, afirma que "no está en mi hoja de ruta

> promover el fetichismo religioso. Hay que vivir la fe desde la austeridad, la sencillez y la claridad. Y no basándote en objetos en los que muchas veces depositamos una devoción extrema". En la basílica se conservan desde el siglo XVII once reliquias. "Están perfectamente certificadas y documentadas. Pero no vamos a hacer uso de ellas para el mercantilismo religioso. Está claro que aquí deberíamos de tener más fieles. Pero el fin no justifica los medios. Y no pienso hacer espectáculo alguno a cambio de la asistencia de curiosos", comenta el comendador. (Sotelino, 2017)

Desde un punto de vista inferencista la argumentación más sencilla es una cadena de inferencias. La evaluación lógica consiste entonces en (1) comprobar que las premisas básicas (de las que no se da razón) son verdaderas; y (2) comprobar cada uno de los eslabones de la cadena. En el pasaje sobre la sábana santa, fray Felipe expone dos cadenas de inferencias que desembocan en conclusiones incompatibles:

A1

La basílica de la Virgen de la Merced debería tener más fieles. Exponer la sábana santa atraería más fieles a la basílica.

Por tanto

Se debería exhibir la sábana santa

A2

	Hay que vivir la fe desde la austeridad, la sencillez y la claridad, y no basándose en objetos en los que muchas veces depositamos una devoción extrema
	Por tanto
Exponer la sábana santa promovería el fetichismo religioso.	No se debe promover el fetichismo religioso
Por tanto	
No se debe exhibir la sábana santa	

Como fray Felipe concluye que no se debe hacer ostensión de la sábana santa, hay que colegir, en buena lógica inferencista, que solo tiene por sólido al segundo argumento[1], A2.

Naturalmente, A1 es inválido tal y como está, pero deja de serlo si, siguiendo los usos inferencistas, se le añade una premisa implícita (en cursiva):

1 Un 'argumento sólido' es un argumento en el que la conclusión se sigue (en algún sentido) de premisas verdaderas.

A3

La basílica de la Virgen de la Merced debería tener más fieles. Exponer la sábana santa es un medio para atraer más fieles a la basílica. Si la basílica de la Virgen de la Merced debería tener más fieles y exponer la sábana santa es un medio para conseguirlo, entonces se debería exhibir la sábana santa.
Por tanto
Se debería exhibir la sábana santa

La premisa implícita es una instancia de la máxima el fin justifica los medios que niega fray Felipe, y por ello resulta más natural representar así este primer argumento:

A4

La basílica de la Virgen de la Merced debería tener más fieles. Exponer la sábana santa es un medio para atraer más fieles a la basílica. El fin justifica los medios.
Por tanto
Se debería exhibir la sábana santa

En tal caso, fray Felipe estaría negando la verdad de una de las premisas de A4, y con ello rechazando su solidez.

Esta interpretación deforma el significado del refrán 'el fin no justifica los medios'. Los argumentos de fines a medios ocupan, sin duda, una posición central en el razonamiento práctico, así que si, literalmente, los fines no justifican los medios, deberíamos concluir que todas nuestras deliberaciones no son sino sartas de falacias.

En la última frase del pasaje fray Felipe manifestaría su rechazo a A4. El conector 'y' puede desempeñar múltiples papeles argumentativos: unir dos premisas que tomadas juntas expresan una razón, unir dos razones cuando puede sustituirse por 'y además', o incluso indicar el paso de las premisas a la conclusión, cuando puede sustituirse por 'y por tanto' o 'por ello'. Aquí parece desempeñar esta última función.

A5

El fin no justifica los medios
Por tanto
No pienso hacer espectáculo alguno a cambio de la asistencia de curiosos.

La interpretación de 'No pienso hacer espectáculo alguno a cambio de la asistencia de curiosos' también resulta forzada, puesto que fray Felipe no estaría, según esta interpretación, justificando su decisión de

hacer ostensión de la copia sindónica, sino evaluando lógicamente A4. Esto es, desde esta perspectiva, A5 debería, por claridad, reformularse así:

A6

El fin no justifica los medios.
Por tanto
El argumento de que se expone la sábana santa debe porque a basílica de la Virgen de la Merced debería tener más fieles y exponerla es un medio para atraerlos y el fin justifica los medios no es sólido.

Obviamente, del hecho de que un argumento no sea sólido no se sigue que su conclusión sea falsa.

A6 es un metaargumento, un argumento sobre otro argumento. De esta manera, fray Felipe saltaría de un diálogo sobre la conveniencia o inconveniencia de exhibir la copia sindónica a un metadiálogo sobre los argumentos para hacerlo.

Este análisis revela tres características destacables de los enfoques inferencistas. La primera es la propensión a añadir premisas no explícitas y omitir, por irrelevantes, otras consideraciones que sí son explícitas. Por ejemplo, para validar A2 habría que añadir una premisa en el primer eslabón (en cursiva):

A7

	Hay que vivir la fe desde la austeridad, la sencillez y la claridad, y no basándose en objetos en los que muchas veces depositamos una devoción extrema. *Si hay que vivir la fe desde la austeridad, la sencillez y la claridad, y no basándose en objetos, entonces no se debe hacer nada que promueva el fetichismo religioso.*
	Por tanto
Exponer la sábana santa promovería el fetichismo religioso.	No se debe hacer nada que promueva el fetichismo religioso.
Por tanto	
No se debe exhibir la sábana santa.	

Sin embargo, la afirmación de que las reliquias están perfectamente certificadas y documentadas ha desaparecido en la reconstrucción. Fernando Leal

(2021) mantiene que la cantidad de residuos, o de 'maraña', utilizando su expresión, que deja un análisis argumentativo es una medida de su inadecuación.

La segunda característica destacable es que en las teorías inferencistas la evaluación de los argumentos es externa a la propia práctica argumentativa, que consistiría solo en pedir y dar razones sobre un asunto determinado. Evaluar argumentos es metaargumentar, argumentar sobre otros argumentos:

> Los meta-argumentos son omnipresentes en formas que pueden no ser aparentes a primera vista. El punto más obvio a este respecto es quizás el hecho de que los meta-argumentos se producen continuamente, incluso en el contexto de la argumentación cotidiana cuando se evalúan los argumentos de base, al menos en la medida en que, incluso en ese contexto, el proceso de evaluación consiste no sólo en de evaluación no sólo consiste en hacer una afirmación evaluativa sobre el argumento de base, sino también en justificar esa afirmación. (Finocchiaro, 2013, p.1)

En suma, en el pasaje examinado fray Felipe argumentaría que no se debe hacer exhibición de la copia de la sábana santa, y metaargumentaría que A4 no es un argumento sólido.

Finalmente, para el inferencismo los conflictos entre argumentos con conclusiones incompatibles son sólo aparentes, y un indicio de que alguna de las premisas de uno de ellos es falsa, aunque no sepamos cuál.

Un Análisis Razonista

En una concepción razonista, una argumentación es un conjunto de consideraciones conectadas entre sí, que favorecen una determinada posición sobre un asunto sometido a examen. Ahora una argumentación no está formada por unidades premisas + conclusión, sino por consideraciones interconectadas.

Los recursos para expresar esas conexiones son variados: conectores y operadores argumentativos, signos de puntuación, modos verbales, calificadores modales, etc. En el pasaje que estamos considerando, esa estructura argumentativa está indicada por los elementos subrayados:

> El padre fray Felipe Ortuno Merchante [...] afirma que "no está en mi hoja de ruta promover el fetichismo religioso**.** Hay que vivir la fe desde la austeridad, la sencillez y la claridad. Y no basándote en objetos en los que muchas veces depositamos una devoción extrema". En la basílica se conservan desde el siglo XVII once

reliquias. “Están perfectamente certificadas y documentadas. Pero no vamos a hacer uso de ellas para el mercantilismo religioso. Está claro que aquí deberíamos de tener más fieles. Pero el fin no justifica los medios. Y no pienso hacer espectáculo alguno a cambio de la asistencia de curiosos”, comenta el comendador. (Sotelino, 2017)

Empezando por la última ocurrencia de ‘pero’ fray Felipe sopesa dos razones e indica que la segunda tiene mayor peso, que por ello impone su conclusión:

A8

La basílica de la Merced debería tener más fieles. Exponer la sábana santa atraería más fieles a la basílica.	pero	Hay que vivir la fe desde la austeridad, la sencillez y la claridad, y no basándose en objetos en los que muchas veces depositamos una devoción extrema. Exponer la sábana santa promovería el fetichismo religioso.
Por tanto		Por tanto
Hay que exponer la sábana santa.		No hay que exponer la sábana santa.

Esta ponderación solo tiene sentido si fray Felipe acepta que el hecho de que exponer la sábana santa sea una manera de atraer a la basílica los fieles que necesita es una razón para exhibirla. Distingo, por ello, entre razones *prima facie*, razones *pro tanto* y razones concluyentes:

Una razón *prima facie* es una consideración que aparece o se presenta como una razón, aunque luego pueda resultar no serlo.

Una razón *pro tanto* es una consideración que debe ser tenida en cuenta en el examen de una cuestión, aunque luego puede ser superada por otras razones.

Una razón concluyente es una razón *pro tanto* que no es superada por otras razones.

Fray Felipe admite que la necesidad de atraer más fieles es una razón *pro tanto* para exhibir la copia sindónica, pero niega que sea una razón concluyente, porque las consideraciones utilitarias son superadas por el principio de que hay que evitar el fetichismo religioso.

Fray Felipe justifica el mayor peso atribuido a una de las razones con la máxima el fin no justifica los medios. Creer que el fin no justifica los medios es creer que, generalmente, cuando se ponderan un argumento que apela a las consecuencias positivas de una acción y un argumento que señala que esa acción menoscaba un valor, se debe dar más peso al segundo.

A9

El fin no justifica los medios		
Por tanto		
La basílica de la Merced debería tener más fieles. Exponer la sábana santa atraería más fieles a la basílica.	pero	Hay que vivir la fe desde la austeridad, la sencillez y la claridad, y no basándose en objetos en los que muchas veces depositamos una devoción extrema. Exponer la sábana santa promovería el fetichismo religioso.
Por tanto		Por tanto
Hay que exponer la sábana santa.		No hay que exponer la sábana santa.

De esta manera indicamos que la máxima el fin no justifica los medios es una razón para creer que, con respecto al asunto debatido, es más importante que la ostensión de la copia de la sábana santa promueva el fetichismo religioso que su capacidad de atraer más fieles a la basílica de la Merced.

La comparación de los diagramas hace visible una diferencia fundamental entre el inferencismo y el razonismo. El primero atiende únicamente a las relaciones interargumentativas, expresadas por conectores como

'por tanto' y representadas en el eje vertical de los diagramas, mientras que el segundo atiende también y privilegia las relaciones interargumentativas, expresadas por conectores como 'pero' o 'además', representadas en el eje horizontal de los diagramas.

La admisión de factores contextuales relevantes para evaluar los argumentos que no son partes de los mismos, propia del holismo, permite explicar el papel de la observación de que las reliquias de la Merced, y entre ellas la copia sindónica, están perfectamente certificadas y documentadas. Es una condición, un factor que, sin ser una razón por sí mismo, debe darse para que el hecho de que la ostensión de la sábana santa sea un medio para atraer la basílica de la Merced los fieles que necesita sea dé una razón *pro tanto* para exhibirla (Marraud, 2021; 2022).

Hay condiciones, habilitantes e inhabilitantes. Para que algo sea una razón *pro tanto* para otra cosa deben darse las condiciones habilitantes, como la autenticidad de las reliquias en el caso de la ostensión de la sábana santa, y no darse ninguna condición inhabilitante, como las excepciones o condiciones de recusación de Toulmin, que son "circunstancias *extraordinarias o excepcionales* que podrían socavar la fuerza de los argumentos de apoyo"[2] (Toulmin, Rieke y Janik, 2018, p. 150).

2 Adviértase que aquí 'argumento' se usa para designar a una con-

Usando el conector 'a menos que' para marcar las condiciones de recusación, como hace Toulmin, podríamos representar así esta parte de la argumentación del comendador:

A10

La basílica de la Merced debería tener más fieles. Exponer la sábana santa atraería más fieles a la basílica.		
Por tanto	A menos que	La copia de la sábana santa sea una falsificación.
Hay que exponer la sábana santa.		

La autenticidad de las reliquias es un presupuesto del argumento A1. Fray Felipe se estaría anticipando a una posible recusación por excepción de A1, señalando que las once reliquias de la basílica de la Merced están perfectamente certificadas y documentadas.

sideración con una orientación argumentativa, y no a un compuesto de premisas y conclusión.

Fray Felipe concluye que no hay que exhibir la copia de la sábana santa ponderando razones a favor y en contra, y esa ponderación forma parte de su argumentación sobre la conveniencia o inconveniencia de hacerlo. Así, para el razonismo las prácticas argumentativas consisten en pedir, dar y *examinar* razones, y por tanto la evaluación lógica consiste fundamentalmente en contraargumentar y forma parte de la misma práctica argumentativa.

Distingo tres tipos básicos de contraargumentos (Marraud, 2017): la objeción, la recusación y la refutación. Si A es una razón *prima facie* para B,

Una objeción es una consideración que, en el contexto, se tiene por incompatible con A;

Una recusación es una consideración que, en el contexto, se tiene por incompatible con si A entonces B; y

Una refutación es una consideración que, en el contexto, se tiene por incompatible con B y a la que se atribuye un peso relativo no inferior al de A.

La objeción y la recusación tienen efectos parecidos, por cuanto anulan el argumento criticado, y devuelven a la discusión al punto anterior a su introducción, mientras que la refutación cambia la orientación de la discusión.

Cuando fray Felipe concluye que, pese a que atraería más fieles a la basílica de la Merced, no hay exhibir la sábana santa porque hay que vivir la fe desde la austeridad, la sencillez y la claridad, y no basándose en objetos, refuta el primer argumento. Al hacerlo está oponiendo un argumento a otro, no está argumentando acerca de argumentos, como tampoco lo hacer Javier Jiménez en el siguiente pasaje:

> Algo básico es elegir bien qué bombillas utilizar. Hay de diferentes tipos y no todas ellas consumen igual, ni mucho menos. Hoy en día lo ideal es utilizar bombillas LED, que son las que menos electricidad gastan y además tienen una vida útil muy prolongada. (Jiménez, 2022)

Usando 'además', Jiménez da dos razones para elegir bombillas LED: son las que menos electricidad gastan, y tienen una vida útil muy prolongada.

A11

Las bombillas LED son las que menos electricidad gastan.	Y además	Las bombillas LED tienen una vida útil muy prolongada.
Por tanto		Por tanto
Hoy en día lo ideal es utilizar bombillas LED.		Hoy en día lo ideal es utilizar bombillas LED.

Jiménez da dos razones para concluir que hoy en día lo ideal es utilizar bombillas LED, no argumenta que combinadas esas dos razones permiten concluir que hoy en día lo ideal es utilizar bombillas LED.

Evidencias a Favor del Razonismo

Para el razonismo una argumentación es una red de consideraciones que favorecen una determinada posición sobre un asunto debatido, y para el inferencismo está formada por unidades compuestas de premisas y conclusión.

Si el inferencismo describe correctamente nuestras prácticas argumentativas, los conectores intraargumentativos como 'por tanto', 'porque', que unen las premisas con la conclusión, deberían ser más frecuentes que los conectores interargumentativos como 'pero' o 'además', que unen consideraciones, y si, por el contrario, el razonismo describe fielmente esas prácticas, será al revés.

Para comprobarlo he contado el número de ocurrencias de varios conectores representativos en seis artículos científicos publicados en la *Revista Iberoamericana de Argumentación* □ Bodanza (2022), Galindo (2022), Gascón (2022), Gensollen (2017), Leal (2020) y Morado (2017). Los resultados aparecen en la

tabla 1. Aunque solo es una pequeña muestra, es harto elocuente, y explica la propensión de las reconstrucciones inferencistas a añadir y quitar elementos de los textos analizados.

El más común de los conectores interargumentativos de la tabla 1 es 'porque', el más versátil de los tres, puesto que puede introducir tanto una razón justificativa como una razón explicativa. Aun así, es menos frecuente que 'sin embargo' y mucho menos frecuente que 'pero', y su frecuencia solo puede compararse con la de 'aunque'. La moraleja que podemos sacar de la tabla 1 es que, aunque podemos argumentar sin usar 'por tanto' (Bodanza lo hace), no podemos hacerlo sin usar 'pero'.

Conector		Bodanza	Galindo	Gascón	Gensollen	Leal	Morado	Total
Intraargumentativos	Por tanto	0	2	1	2	2	1	8
	Porque	13	10	3	0	2	4	32
	Pues, así pues	2	5	0	7	4	6	24
Interargumentativos	Además	7	5	0	1	2	3	18
	Pero	33	38	15	8	24	19	137
	Aunque	2	4	4	9	6	10	35
	Sin embargo	6	5	8	1	24	2	46
Total		63	69	31	28	64	45	300

Tabla 1. Conectores intra- e inter-argumentativos en artículos de TA

Conclusión

¿Por qué no soy inferencista? He argumentado que la lógica o teoría de los argumentos debe estudiar los argumentos en el contexto de las prácticas argumentativas. Pues bien, entender las argumentaciones como cadenas de inferencias desfigura esas prácticas en varios aspectos.

Para empezar los análisis inferencistas no respetan la estructura de los textos argumentativos, añadiendo y suprimiendo elementos con bastante liberalidad. Esto no es simplemente un vicio de los teóricos inferencistas, sino una consecuencia directa de sus presupuestos, como espero haber mostrado en la sección precedente.

Además, los postulados del inferencismo convierten el examen de las razones en un ejercicio de metaargumentación, reduciendo las prácticas argumentativas a pedir y dar razones.[3] En particular, el inferencismo no puede dar cuenta de la ponderación de razones consustancial a esas prácticas. Lilian Bermejo-Luque señala esta limitación del inferencismo, que trata de remediar a su manera:

3 Resulta significativo que Sellars (1956), y después de él Brandom y los inferencialistas, hablen del juego de dar y pedir razones, omitiendo cualquier referencia al examen de esas razones.

Según Xie, las contraconsideraciones son meros recursos retóricos que no influyen en la fuerza lógica del argumento. Como puede resultar evidente a estas alturas, estoy parcialmente de acuerdo con este punto de vista: como las concesiones, las contraconsideraciones no desempeñan ningún papel inferencial real. Sin embargo, señalan pistas para evaluar el condicional correspondiente[4]. (Bermejo-Luque, 2019, p. 140; tradución propia)

La ausencia de la ponderación lleva a una concepción poco realista de los conflictos entre argumentos, como indicios de que alguno de ellos tiene una premisa o presupuesto falso.

4 Bermejo-Luque se refiere al compromiso inferencial del argumento, que viene a ser el condicional 'si premisas, entonces conclusión'. En A1 el compromiso inferencial sería 'Si la basílica de la Virgen de la Merced debería tener más fieles y exponer la sábana santa es un medio para conseguirlo, entonces se debería exhibir la sábana santa'. Para Bermejo-Luque este condicional no es una premisa del argumento, sino un presupuesto.

Referencias

Alivio para los hipotecados. (2022). Ideal. https://www.ideal.es/opinion/alivio-hipotecados-20221123204650-nt.html

Bermejo-Luque, L. (2019). The Appraisal of Conductions. Informal Logic, 39 (2), 123-145

Bodanza, G. A. (2022). Interacción de argumentos y valores. Puentes entre la Inteligencia Artificial y la Psicología del Razonamiento. Revista Iberoamericana de Argumentación, (23), 63–83. https://doi.org/10.15366/ria2021.23.004

Cohen, J. L. (1986), The Dialogue of Reason. Oxford: Clarendon Press.

Finocchiaro, M. A. (2013). Meta-argumentation. An Approach to Logic and Argumentation Theory. Londres: College Publications.

Galindo Castañeda, J. (2022). Un análisis dialéctico de la argumentación filosófica. El caso de los dilemas analíticos. Revista Iberoamericana de Argumentación, (24), 52–71. https://doi.org/10.15366/ria2022.24.004.

Gascón Salvador, J. A. (2022). Basar una creencia en una razón. Revista Iberoamericana de Argumentación, (23), 84–97. https://doi.org/10.15366/ria2021.23.005.

Gensollen, M. (2017). El lugar de la Teoría de la virtud argumentativa en la teoría de la argumentación contemporánea. Revista Iberoamericana de Argumentación, (15), 41–59. https://revistas.uam.es/ria/article/view/9142

Jiménez, J. (2022). Estás usando mal las luces en casa: haz esto y ahorra dinero. Redes Zone. https://www.

redeszone.net/noticias/power/que-hacer-usar-bien-bombillas-ahorrar-luz/

Johnson, R. H. (2000). Manifest Rationality. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Juthé, A. (2018). Reconstructing Complex Pro/Con Argumentation. Argumentation 33, 413–454. DOI https://doi.org/10.1007/s10503-018-9467-9

Leal Carretero, F. (2020). ¿Qué es una postura en filosofía? Un enfoque pragma-dialéctico. Revista Iberoamericana de Argumentación 21: 86-106. http://doi.org/10.15366/ria2020.21.004

Leal Carretero, F. (2021). Teoría(s) de la argumentación. Diálogo Filosófico 111, 350-380.

Lord, E. y Maguire, B. (2016). Weighing Reasons. New York: Oxford University Press.

Marraud, H. (2017). De las siete maneras de contraargumentar. Quadripartita Ratio, 2(4), 52-57. ISSN: 2448-6485.

Marraud, H. (2021). Cuatro modelos de argumento. Quadripartita Ratio: Revista de Retórica y Argumentación, 6(11), 17-40. ISSN: 2448-6485

Marraud, H. (2022). Una modesta proposición para clasificar las teorías de los argumentos. Aitías, 2(3), 21–47. https://doi.org/10.29105/aitas2.3-29.

Morado, R. (2017). Funciones básicas del discurso argumentativo. Revista Iberoamericana de Argumentación, (6), 1-13. https://revistas.uam.es/ria/article/view/8195.

Schopenhauer, A. (2006). El arte de tener razón Expuesto en 38 estratagemas. Traducción de Jesús Alborés Rey, 3ª reimpresión. Madrid: Alianza.

Sellars, W. (1956): Empiricism and the Philosophy of Mind, en Herbert Feigl y Michael Scriven, eds., Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis, 253-329. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sotelino, M. (2017). La sábana santa no será expuesta como un fetiche. Diario de Jeréz. https://www.diariodejerez.es/jerez/sabana-santa-jerezana-expuesta-fetiche_0_1096090742.html

Sperber, D. y Mercier, H. (2011). Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory. Behavioral and Brain Sciences 34, 57–111 doi:10.1017/S0140525X10000968

Toulmin, S. E., Rieke, R. y Janik, A. (2018). Una introducción al razonamiento. Traducción de José Gascón. Lima: Palestra.

Wenzel, J. (2022). Tres perspectivas de la argumentación: retórica, dialéctica, lógica. Traducción de Daniel Mejía Saldarriaga en L. Vega Reñón, ed., La teoría de la argumentación en sus textos. Una antología, 119-146. Lima: Palestra.

Capítulo 2: Análisis del concepto de cultura y el fenómeno de la violencia.

Cintia C. Robles Luján
UPAEP, Universidad
cintiacandelaria.robles@upaep.mx
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7435-0618

En el contexto histórico social al que algunos contemporáneos han caracterizado bajo la perspectiva de complejidad, agitación y velocidad del mundo moderno en que se extiende a su vez la banalidad, la monotonía, el paradigma individualista y la categoría de vacío de una sociedad que se constata en la extrema necesidad del consumo, en el servicio del instrumentalismo tecnocientífico, la fragilidad en las relaciones humanas y la confianza en las instituciones, viene a presentarse como la condena del presente (Lipovetsky, 2006). Frente a este panorama, nos enfrentamos a la asimilación y construcción de nuevas experiencias originarias, transformadoras y creativas como una de las tareas más urgentes hoy en día.

Desde la autoconciencia de algunos de los principales temas de nuestro tiempo, en este trabajo nos proponemos efectuar no solo un esfuerzo de comprensión de la realidad que nos interpela volcada sobre su aspecto incierto de habitar en ella y de relacionamos con ella, sino que a partir de ella encontrar y abrir un camino del

lenguaje configurado a partir del concepto de cultura, comunidad y solidaridad que den cuenta de la realidad humana subyacente en el valor de la existencia y de sus lazos comunitarios.

Pues sostenemos que el compromiso intelectual-político de una comunidad a partir de su sentido de pertenencia, cuidado y solidaridad, conduce a la recuperación de este espacio, como espacio universal, inserto en una cultura, cuya dimensión histórica tiene como base la reanudación del vínculo con los otros, este compromiso se hace más evidente y necesario cuando diariamente somos espectadores de su constante transgresión en los distintos ámbitos de la vida humana: personal, familiar, laboral, religioso, académico, filial, social, entre otros. Pero resguardar ese espacio vital, no es posible sin la confrontación del no-espacio u otro espacio común que también se comparte:

> Pero hay ese otro espacio. Se trata del espacio común en que acontece la violencia y que habrá de contar con la meditación sobre el dolor, con las relaciones y aristas, no únicamente en el sujeto doliente inmediato, sino también en la estela de dolientes que nuestras relaciones amplían por nuestros nexos sociales y humanos. (Aguirre. 2017, p. 19)

De esta manera, el espacio doliente se da dentro del ámbito espacio-cultura, por lo que consideramos importante confrontar un análisis general del concepto mismo de cultura desde Wolfgang Sofsky, sociólogo alemán autor del *Tratado sobre la violencia* (2006). Nos parece que se trata de un concepto limitado de cultura que resulta demasiado problemático por el trasfondo filosófico desde el cual está pensado.

En efecto, desde el enfoque empirista y materialista desde el cual Sofsky describe la noción de cultura y la violencia que en ella se manifiesta, cuenta un sentido de cultura materialista que se pierde en el devenir temporal y en el cual se diluyen los más altos ideales a los que se puede aspirar.

Esos altos ideales llegan a convertirse para él en meras ilusiones y fantasmagorías. Es así que, en este sentido, la cultura tiene que ser superada y, por tanto, aspirar a consolidar un sentido de cultura más amplio en el que encuentren lugar las metas más altas de la vida ética y de la razón práctica. De esta forma, para contrarrestar las tesis de Sofsky, vamos a remitirnos algunas tesis de la fenomenología de Edmund Husserl y a las críticas que realiza Husserl a Hobbes, con la finalidad de buscar un concepto de cultura más sólido.

En primer lugar, es necesario discutir con Sofsky su idea de cultura, desde su *Tratado sobre la violencia* donde aborda las relaciones entre violencia y cultura. Aquí presenta una serie de críticas que es preciso revisar, justamente porque Sofsky nos arroja al fenómeno de la fatalidad y, por tanto, nos hace presas de la violencia y el destino y, no da salida en la dinámica que va del poder a la violencia y de regreso. En esta parte, recordemos el punto de partida del trabajo de Sofsky, en tanto asume con Hobbes que *homo homini lupus*.

De ahí que el contrato social sólo legitima la violencia y la deposita en el poder, que es quien la administra. Pero ello no modifica en nada que el hombre siga siendo una amenaza, peligro constante. Esto nos abre dos posibilidades de análisis, por un lado, la noción de cultura que Sofsky describe y por otro, la que critica.

De acuerdo con el autor, la cultura se presenta como "una creación que ha permitido al hombre liberarse de la naturaleza, del hambre y la miseria, del temor y el dolor" (Sofski, 2006, p. 212). Entra aquí la creación de instituciones, los útiles —todo lo que se refiere a la técnica—, el lenguaje y los símbolos, "gracias a los cuales confirió al mundo un sentido capaz de dar a su vida un sostén y una dirección" (Sofski, 2006, p. 212). Podríamos incluso tratar de ordenar el razonamiento de Sofsky: la primera premisa afirma que "La cultura es la

quintaesencia de todos los medios y todas las formas con que el hombre ha dado a su vida figura y expresión, orden y sustancia".

La segunda premisa sostiene "Que la cultura es para el hombre una ampliación, una producción y una representación de sí mismo" (Sofski. 2006, p. 213). Pero, al tener Sofsky como premisa base o hipótesis de su argumentación que el hombre se mueve por fines egoístas, ello le lleva a concluir que la cultura "rebota sobre él", que la cultura es el reflejo de ese egoísmo del hombre y que debajo de la cultura se oculta la violencia, es más, que la cultura se constituye a partir de la violencia. En otras palabras: dado que al ser humano solo le importa su propia conservación, de ahí se sigue su comportamiento empírico-egoísta.

Por ello Sofsky ve en la cultura el "esfuerzo, trabajo, adaptación y sumisión" al que tiene que someterse el ser humano renunciando a su libertad y a la maldad que reprime. Para eso sirve la moral, los sistemas de valores, las instituciones y los sentimientos de culpa, para otorgar un poco de consuelo y para regular los deseos y los comportamientos.

Lo que podría orientar la conducta en un sentido teleológico como son el progreso moral, la eternidad (el bien y otras que figurarían a nuestro juicio como las metas más altas de la vida, como encontrar una

vocación y habitar éticamente el mundo haciendo el mayor bien posible), quedan reducidas a "ilusiones" y "fantasmagorías", porque en el fondo la cultura no se dirige efectivamente al "progreso" sino que pone a nuestro alcance "los medios de destrucción" y "multiplica el potencial de violencia"(Sofski. 2006, p. 217).

Uno de los fenómenos con mayor presencia en los distintos escenarios que constituyen la vida cotidiana es el de la irrupción irracional de la violencia en sus distintas tipificaciones. Una guerra entre las naciones, el maltrato hacia las mujeres y los niños, la discriminación y la homofobia, la intimidación y el uso excesivo de la fuerza física y psicológica en distintas esferas del medio social, etc. Todos ellos son fenómenos violentos.

Pero en los últimos años el secuestro, la extorsión, la trata de blancas, en otros planos el crimen organizado y los atentados terroristas en algunas partes del mundo, el uso de armas por estudiantes y las respectivas agresiones a sus compañeros y maestros o la implementación de armas químicas que se han activado en algunas naciones, han implicado la toma de postura y modificaciones de hábitos, costumbres y estilos de vida de las personas en su mundo circundante, donde el horror y el terror son cada vez más intensos.

De manera instintiva el ser humano tiende a defender su identidad cuando se siente amenazado, intenta preservarse a sí mismo cuidando de sí en todos los sentidos, tanto físicos como espirituales. La violencia impacta de manera directa en el conocimiento que tenemos del mundo y la afectividad, en el trato con las cosas y en la psicología del individuo.

Aquellos fenómenos de los que tenemos noticias, tales como el desmembramiento, las fosas comunes, las masacres y torturas —a las que refiere Adriana Cavarero en su libro *El horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea* (2009) donde resalta las figuras mitológicas de Medusa y Medea— vienen a desencadenar en un gran número de otras anomias sociales como las desapariciones, la tortura, el asesinato y violación de las personas, hombres, mujeres, niños, acompañados del horror y sus efectos como el miedo, la inseguridad, el pánico, la paranoia, el sentimiento de desamparo y el dolor, etc. Derivado de ello, da la impresión de que vivimos en un medio donde abunda el odio, el resentimiento y en general una serie de sentimientos hostiles que conducen a la violencia.

En tanto el desarrollo de la tecnología ha llegado a convertirse en una potencial amenaza y en uno de los "medios de la violencia" como ya apuntaba Hannah Arendt en su libro sobre *La violencia* (2006)

y sobre lo cual tenemos suficientes evidencias en el mundo contemporáneo. W. Sofsky se vale justamente del argumento en el que muestra cómo las propias creaciones humanas, por ejemplo, las armas, sirven de medios de destrucción del propio ser humano.

Al relacionar la creación de armas con la cultura, de allí deduce que la cultura está fundada en la sinrazón, en lo que no es racional, lo que trae como consecuencia la fatalidad. La violencia y los medios para ejercerla son cada vez más precisos, ya que parten de un profundo conocimiento del ser humano.

Entre más conocemos la anatomía humana, por poner un caso, podemos infligir más dolor y sufrimiento. En palabras de Jean-Marie Domenach, la técnica proporciona a la política diversos mecanismos "de control y de coacción", pero no se contenta con ello, sino que "ofrece un modelo, una incitación a la dominación total. Cuando se posee el último poder sobre la materia, es difícil admitir que el espíritu resista" (1980, p. 41).

En su *Tratado sobre la violencia* Wolfgang Sofsky afirma que la violencia, en cualquier momento de la historia, "de ningún modo desaparece, sólo cambia de rostro" (2006, p.11) . En otro lugar, como parte de la crítica que realiza a esta "cultura material", expone el peligro constante en el que se ha convertido la "tecnología de las armas", la "producción" de nuevos "instrumentos

de destrucción" (2006, p. 27). En todo ello (valiéndose de los trabajos de Freud, Nietzsche, Cioran, Canetti, Burckardt y Bauman, entre otros), Sofsky lleva a cabo una crítica radical a cierta noción de cultura asumiendo que la violencia y la cultura están entretejidas. Critica la moral, los valores y las creaciones espirituales mostrando la violencia terrible a partir de las cuales se han hecho posibles.

En el fondo nos parece que lo que el sociólogo alemán no alcanza a comprender cómo es posible que lo racional esté fundado en lo que no es racional. ¿Cómo puede lo irracional devenir racional? Lo que gobernaría el desarrollo de la cultura no sería la razón sino el azar, sencillamente porque en el fondo todo depende de los hechos, los cuales podrían ser siempre de otra manera. Por ejemplo, que el hombre sea un ser racional es mero producto del azar, de modo que también podría dejar de ser racional y con ello parece ser que no pasaría nada. La cultura, pero también la razón y el espíritu, no son más que productos de la fatalidad, del azar, de lo que no tiene razón, ni *telos*.

La crítica de Sofsky se centra específicamente en cuatro aspectos de lo que él denomina "fatalidad" y ante la cual el ideal de cultura parece derrumbarse y quedar

reducido a no más que una "ficción" que da vida a las distintas "ilusiones" humanas. La fatalidad se refleja en estas cuatro dimensiones:

1. en el sufrimiento que se vive en el "cuerpo propio": "el dolor, la decadencia y la enfermedad"

2. La violencia natural y los "infortunios" que ocasiona

3. Las "estructuras sociales y los comportamientos de otros hombres".

4. Las "formas culturales producidas por los hombres mismos para mitigar los males del cuerpo, de la naturaleza y de la sociedad" (Sofsky, 2006, p. 214).

Sobre esto último, Sofsky señala: "Lejos de compensar las miserias, y abrir el camino de la felicidad, la cultura exige sin cesar esfuerzo, trabajo, adaptación y sumisión" (2006, p. 214). ¿No es la felicidad también una ilusión, un sueño, un engaño? ¿De qué sirve el esfuerzo, el empeño moral y la búsqueda del bien en un mundo y una cultura que se disuelve en los hechos y en la fatalidad?

De acuerdo con el sociólogo alemán "la cultura objetiva se apodera de los hombres y los mantiene bajo su poder. Ella embute el cuerpo y embute el espíritu y el alma en sus formas. El precio de esta exoneración es la

pérdida de la libertad, la vida normada". Las "ilusiones" que Sofsky critica, y que dan vida a la cultura y en general a la vida humana, son:

1. "la ilusión de la compensación de los sufrimientos " y

2. la ilusión del sueño de la inmortalidad (2006, p. 214).

Tenemos el problema entonces del sufrimiento del justo, del inocente. ¿Qué razón puede tener que haya en el mundo niños con cáncer, por ejemplo? La búsqueda del bien en aras de una vida eterna, según esto, es una ilusión. Pero esta idea de cultura de la que parten las críticas de Sofsky, al estar demasiado apegada a la "fatalidad" y por tanto por poseer una clara dimensión empirista en su punto de partida, termina negando cualquier posible relación con la vida espiritual en la que se sostiene aquello que critica: los valores, la moral, las ideas y cualquier modo de racionalidad.

¿Qué sería entonces para Sofsky la razón o la racionalidad? Su concepto de cultura, ¿no incurre en términos generales en una *petitio principii*? Si todo depende del azar, es claro que esta cultura material también depende del azar. ¿Qué sentido tiene esforzarse por tratar de comprenderla? Si el sentido está ligado a la razón y no hay razón, luego no hay sentido.

El resultado es la cultura como producto de la ficción y como mecanismo de control y dominio en el que el sujeto pierde su libertad al ser sometido a las normas. ¿Por qué creer que el sujeto pierde su libertad cuando obra por respeto a la ley o a la moral? La cultura, vista así, no solo posee un sentido negativo, sino que ni siquiera tiene sentido —ya que el sentido mismo sería resultado de esta ilusión. La cultura, como resultado de los hechos, sería el producto del azar. Su razón sería una sinrazón y su sentido no tendría sentido, y todo ello es un contrasentido.

Es verdad que la violencia ha llegado a convertirse para nosotros en un problema vital, en un problema que amenaza la vida y la cultura en la que nuestra vida se despliega, porque por muy sometida que esté la vida a la fatalidad no se puede negar que estamos en una vida cultural. ¿No será más bien que hay que revisar los distintos sentidos y niveles que hay de la cultura y partir de allí para tomar postura respecto del lugar que ocupa la violencia en todo ello? Sencillamente no sabemos qué sea la vida humana alejada de la cultura.

Podemos imaginarla, pero no como vida humana sino como otra cosa, vida animal podemos llamarle. En este sentido la vida humana en sentido pleno es vida

en la cultura —eso es lo que sostiene Husserl. Para comprender esta idea de Husserl es preciso definir la cultura, pero no en los términos de Sofsky.

Pues bien, en las lecciones de ética del semestre de verano de 1920, Husserl dedica unas páginas a Hobbes tomando en consideración su contexto antropológico (Husserl. 2004; San Martín, 1994; Schuhmann, 2009; Iribarne, 2007; Ferrer y Sánchez-Migallón, 2011). Lo interesante de las críticas de Husserl a la teoría del Estado de Hobbes y a su trasfondo antropológico es que pueden extenderse a la idea de cultura de Sofsky. En esta obra Husserl le critica que el fundamento de la ética y de la teoría del Estado —en la que se funda el contrato social— esté basado en la idea del ser humano que se deja determinar por fines egoístas (fundamentalmente hedonistas) y por el instinto de autoconservación (*Selbsterhaltung)*.

Recordemos algunas tesis de Thomas Hobbes. Él sostiene que, en condiciones de igualdad en capacidades, los hombres entran en una situación de desconfianza mutua. Y al ser de este modo, para protegerse cada uno a sí mismo, tiene que anticiparse al otro. Anticiparse quiere decir en términos de Hobbes que tiene que "dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder pueda amenazarle" (Hobbes, 1980, p. 101).

Y esto es exigido además en defensa de su propia conservación. De esto trata el derecho de naturaleza (*jus naturale*): "es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida" (Hobbes, 1980, p. 106).

En un estado de naturaleza como este, cada hombre estaría dispuesto a conservar su propia vida; el amor propio sería lo que determinaría la serie de acciones de un hombre. Del mismo modo, en el estado de naturaleza, la condición del hombre sería la de la "guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que le sirva de uso para proteger su vida contra sus enemigos" (Hobbes, 1980, p. 106).

Hobbes llega a formular un "precepto o regla general de la razón" que dice lo siguiente: "*cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*" (Hobbes, 1980, p. 107). Buscar la paz y seguirla es la primera ley y fundamental de la naturaleza, sostiene el autor de Leviatán. La segunda fase "defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles", conforma "la suma del derecho de naturaleza" (Hobbes, 1980, p. 107).

Pero ¿en qué consiste el egoísmo del que habla Hobbes y sobre el cual hay que fundar su idea de hombre o antropología? La clave de este egoísmo sería que los actos voluntarios de "cualquier hombre", o sea de todo hombre, "es algún bien para sí mismo".

Estos principios hobbesianos han tenido una gran influencia en la teoría del Estado y en la ética —como se deja ver claramente en el trabajo de Sofsky y muchos otros autores. Pero pese a esos prejuicios, queremos decir, a la gran influencia que la teoría del estado de Hobbes ha tenido en la configuración de la teoría del Estado moderno, Husserl se acerca a Hobbes "con un cierto amor" (*mit einer gewissen Liebe*) para descubrir el valor de su propuesta, porque, en efecto, tiene un alto valor a juicio del fundador de la fenomenología.

Recordemos que el diálogo de Husserl con Hobbes tiene como trasfondo el interés que tenía Husserl por la historia de la ética y en particular con el comienzo de la ética moderna, de la cual Hobbes era uno de sus máximos representantes. Como señala Julia Iribarne, "La nunca desmentida libertad intelectual de Husserl le permite reconocer en las posiciones históricas de que se ocupa, tanto su aspecto deficitario, como el potencial de intelecciones sistemáticas valiosas que contienen…"

(Iribarne, 2007, p. 66) y ello es justo lo que hace con Hobbes —y de la misma manera con Descartes, Kant, Hume, Fichte, entre otros.

Las críticas y la valoración de Husserl a Hobbes se pueden exponer en dos puntos esenciales que vamos a exponer a continuación:

1. Hobbes ve al hombre de manera unilateral resaltando el hedonismo egoísta que rige su comportamiento; pero si bien el egoísmo es una posibilidad, Hobbes ha dejado de lado que para ser auténticamente un acto de la libertad debe haber más posibilidades, es decir, que el hombre debe poder elegir y el egoísmo sería, en consecuencia una elección; sin embargo, el egoísmo o amor propio que mueve los intereses del hombre tiene como trasfondo el amor al prójimo, porque "el término egoísta perdería su sentido razonable si no fuera igualmente posible el obrar desinteresado"(Ferrer y Sánchez-Migallón, 2011, p.197).

En consecuencia, esta teoría olvida que las acciones del ser humano no siempre son motivadas por fines egoístas (San Martín, 1994), olvida que también hay acciones que se realizan atendiendo el amor al prójimo. Aunque se trata de "casos aislados" ello muestra precisamente su posibilidad (Iribarne, 2007).

Iribarne dedicó un estudio importante al análisis de las experiencias de descentramiento en las que se deja ver el modo como la persona sale de su egoísmo (2009).

2. Pero a Husserl le interesa particularmente la importancia que el instinto de *autoconservación (Selbsterhaltung)* tiene para la fundación racional del Estado. De acuerdo con Husserl la idea del Estado en Hobbes es "exigida por la razón" en el sentido de que ella "representa un intento de construcción racional de una comunidad social plenamente transparente" (Iribarne, 2007, p. 66). Husserl juzga que la teoría hobbsiana es valiosa por su forma, porque ella "es en verdad una teoría a priori con un disfraz empírico" (Husserl, 2004, p. 59) El valor está en tomar como base de su teoría del Estado una "base primitiva": el instinto de autoconservación, el cual no por ser instintivo deja de ser racional o de tener una latencia racional, porque responde a motivos e intereses que se extienden a la comunidad. En consecuencia, a juicio de Husserl en la teoría de Hobbes habría una confusión entre lo empírico y lo a priori.

Hasta aquí las críticas y la valoración a Hobbes, mismas que se pueden extender al planteamiento de Sofsky. Veamos ahora la idea de cultura en Husserl y el vínculo que tiene con la ética.

La violencia irrumpe la vida de las personas, pero ¿por qué hacemos tanto énfasis en el concepto de persona? Porque este concepto nos hace tomar distancia del concepto de hombre visto sólo como hecho de la naturaleza. "Vivir como persona es ponerse a sí mismo como persona, hallarse en relaciones de conciencia y entrar en relaciones con un 'mundo circundante'"(Husserl, 1952, 183).

Lo importante de la persona es que es caracterizado como un yo que es "sujeto de capacidades", que actúa libremente; se experimenta a sí mismo como "yo puedo" y este poder —en el que se funda la libertad— es una "potencialidad positiva". Sus actos pueden "ser juzgados desde el punto de vista de la razón" (Iribarne, 2007, p.171). En *Ideas* II Husserl afirma que: "El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como personalidad determinada impulsivamente… sino TAMBIÉN COMO YO SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por MOTIVOS DE RAZÓN, no meramente arrastrado y no libre" (Husserl, 1952, 255). ¿Cuáles son estos motivos de razón?

A la altura de 1922/24, en los ensayos de *Kaizo*, está definida la idea de cultura que ya podemos definir como una cultura ideal con un sentido teleológico que se despliega sin embargo en el horizonte de una cultura

fáctica. En cualquiera de los casos, se trata de la cultura entendida como un concepto que remite al hombre en tanto que ser racional y libre.

El hecho innegable es que el hombre vive en sociedad, mantiene relaciones interpersonales. Su vida se despliega como vida colectiva. De acuerdo con el análisis de Hans Rainer Sepp (2004), para Husserl sólo existiría cultura allí donde se realiza un comportamiento libre. Se trata en efecto de la idea de una cultura cimentada en la razón libre. Ello se sigue de la idea que Husserl tiene de la persona, es decir, de cómo se constituye la persona en su mundo primordial de la vida.

En efecto, la persona humana es vista por Husserl como la materialización o realización del sujeto trascendental en el mundo. El sujeto trascendental mundano es un hombre, es un ser humano racional, sólo que el análisis radical y riguroso muestra que no es el ser humano como lo entienden las ciencias naturales.

La persona se distingue del resto de los seres por ser, entre otras cosas, autoconsciente y libre. Así como puede la persona valorarse a sí mismo, del mismo modo puede actuar libremente. En lo que Husserl denomina como actividad auténticamente personal o libre, el hombre "en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos), y de ser, en

el sentido más amplio, movido afectivamente por estos", tiene la capacidad de frenar su comportamiento, de orientar el curso de sus acciones.

Bajo el supuesto de una decisión volitiva, el hombre como sujeto de voluntad, es un "sujeto agente, actor personal de su acción" y por ello, afirma que la persona "absolutamente racional es, pues, en consideración de su racionalidad, *causa sui*" (Husserl, 2002, pp. 25, 38). El hombre es causa de sí mismo: en sus decisiones, en sus acciones en el mundo como horizonte para el actuar, como horizonte práctico, la persona se va configurando.

Sin embargo, de acuerdo con Sofsky la violencia habitual "se produce sin fin ni motivo, como algo natural y a menudo de forma incidental" (2006, p. 53). Y juzga que los hábitos "son disposiciones invariables que se disparan automáticamente en situaciones recurrentes. El impulso radica en el objeto; las intenciones, reflexiones y decisiones son superfluas" (Sofsky, 2006, p. 53). De esta manera, según Sofsky, lo que inicialmente sólo era un acto aislado llega a convertirse en algo habitual para su autor.

Sin embargo, esta presentación que hace el sociólogo puede objetarse, si no del todo sí por lo menos parcialmente. El hábito de la violencia, como

cualquier otro hábito, no puede considerarse como una "disposición invariable" aunque pueda aceptarse que llegue a ser una disposición duradera.

Como disposición, cualquier hábito puede ser modificado y cambiar su dirección, pero al decir que es "invariable" puede pensarse que es así necesariamente, que se cumple en todo momento y en todo espacio; puede implicar inclusive una especie de determinismo. Y esto no es así. La disposición puede hacerse más fuerte, una disposición duradera difícil de modificar y corregir, pero no imposible.

Si por "disposición invariable" Sofsky entiende la disposición a tomar siempre la misma postura ante un determinado estímulo, esa toma de postura casi mecánica que concierne más a la costumbre y al hábito que a la reflexión, entonces se puede aceptar lo que él dice. El acto aislado puede llegar a ser habitual, ciertamente.

Pero ello ocurre con cualquier "acto aislado" y, además, el sujeto de las habitualidades se distingue por la posibilidad que tiene de modificar sus habitualidades en busca de una nueva dirección de sus acciones y de su persona.

Actuar rutinariamente y cometer crímenes, asesinatos y cualquier acto violento puede llegar a formar parte de un estilo de vida que puede operar sólo cuando

ha "deshumanizado" a la víctima, cuando poco a poco la va deshumanizando. La crueldad se puede hacer hábito, pero como tal también se puede enfrentar y modificar.

De lo contrario el determinismo abarcaría todas las esferas de la vida, pero tratándose en exclusiva de la vida práctica, tendríamos que sostener que aquél que se dedica a hacer el bien siempre lo hará así. Pero esto se puede poner en duda.

Por ello, la vida personal verdaderamente humana, la vida anclada en la razón y que nunca acaba de autoeducarse, nos dice Husserl, es una vida con método, "una vida autodisciplinada; en cultivo de sí, en gobierno de sí bajo constante vigilancia de sí" (2002, p. 41). Este cultivo de sí que se da de manera consciente y libre en la persona ética es la clave, por ahora, para pensar en la cultura. Y es que, ante todo, la persona es una persona en comunidad, que vive en estrecha relación con los otros, a través de actos sociales de distintos tipos.

Las personas se influyen y determinan unas a otras de distintas maneras, pero fundamentalmente a través de actos afectivos, en transmisión de valores, comportamientos, hábitos, estilos de vida, costumbres y tradiciones, etc. Pero, ¿qué es la cultura y de qué modo influye en ella o puede influir la idea del hombre ético? En otras palabras: ¿qué relación guarda el ideal del hombre ético con el ideal de la cultura?

Es verdad, como han hecho notar Hans Rainer Sepp (2004) y Javier San Martín (1999), que el tema de la cultura no es uno de los temas centrales de la fenomenología de Husserl, y sin embargo muchas de las preocupaciones y temas que aborda Husserl desembocan en él, llegando a ocupar un lugar central, sobre todo en los análisis que elabora después de la Gran Guerra.

Pues bien, una primera aproximación al concepto de cultura lo encontramos en el tercer artículo de *Kaizo* donde Husserl habla de la cultura que se objetiva a través de "la unidad de la vida activa". E inmediatamente da una definición donde expresa: "Por cultura no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga" (2002, p. 22).

Ya en esta definición podemos apreciar cómo Husserl toma distancia de la naturaleza al definir la cultura en función de las creaciones espirituales de los hombres, es decir, de los logros que los hombres tienen en una colectividad, en sus relaciones interpersonales.

En estas relaciones, los seres humanos viven apegados a las leyes de la motivación. Además, los objetos de la cultura son "realidades", se materializan en el mundo y ganan cierta independencia del o los sujetos

que las crean; y una cosa no menos importante: que esa realidad es causada, si se quiere emplear esa palabra, por alguien: por personas.

Como parte fundamental de la cultura es preciso que los objetos culturales mantengan su existencia espiritual a través de la unidad de la conciencia colectiva que va pasando de una generación a otra a través del tiempo: a través del tiempo los objetos culturales prolongan su valor, su valor y significado se "rehabilita" constantemente; por ello mismo hay que decir que su valor forma parte o es vivido o revivido en una colectividad o en una comunidad, grupo social, etc. que lo comparten y viven en y a través de él y de este modo "constituyen el mundo de la vida concreto de las comunidades"(San Martín, 1999, p. 146). Un último elemento, que no está anunciado sino latente, es que esta identidad cultural al que remiten las creaciones de los hombres, lleva implícito el fenómeno de la diversidad cultural, porque frente a la cultura propia se encuentra la cultura de otros.

En este primer acercamiento puede anticiparse, entre muchas otras cosas cómo desde un punto de vista cultural puede comprenderse o abordarse las problemáticas referentes al mundo familiar (*Heimwelt*) y al mundo extraño (*Fremdwelt*), al yo y al otro, a lo propio

y a lo ajeno, etc. En la vida cultural, en efecto, tiene el hombre la posibilidad de elevar su vida de las formas más bajas o inferiores de la vida a las formas más altas.

El cultivo de sí supone este proceso, este ascenso de lo menos bueno a lo más bueno, etc. Entre distintas culturas, pero inclusive ya entre distintos individuos, se presenta el fenómeno de la extrañeza. En el conflicto cultural, por ejemplo, lo que tenemos de fondo es la contraposición de dos o más mundos hogar o mundos familiares frente a los cuales aparecen otros mundos (otras personas, otras cosas, otras comunidades o culturas) como no propias, por ende, como extrañas o ajenas.

Estar frente a lo extraño, de alguna manera, implica no sólo extrañeza sino inclusive desorientación, ya que nuestra cultura nos orienta en el mundo, nos permite vivir en armonía con el mundo.

El análisis que realiza Husserl en el tercer ensayo de *Kaizo* aporta otros elementos fundamentales que permiten aproximarse al fenómeno de la cultura. Aquí Husserl se refiere al reino de la cultura del individuo al hablar de la "totalidad de los bienes subjetivos —en especial los bienes auténticos— que son productos de actividades personales —y en especial, los que son producto de acciones racionales" (2002, p. 44).

Si ya hemos visto que las acciones personales racionales son las que se realizan de manera libre y voluntaria, de allí se sigue que no todas las acciones o creaciones del individuo pueden ser consideradas como culturales o al menos habría que delimitar esta problemática.

Por eso la ética y el comportamiento ético son tan importantes para el análisis de la cultura, porque la cultura, así como la está pensando Husserl va acompañada necesariamente de un comportamiento ético de los individuos que la conforman y que la hacen posible. Se trata de la cultura en el sentido más radical y auténtico posible.

Husserl no habla en este contexto de cualquier cultura sino de la "cultura auténtica, genuina", pero esta cultura auténtica, sólo es posible a través del cultivo auténtico del individuo. El hombre juega este doble papel respecto de la cultura, porque es sujeto y a la vez objeto de la misma.

El ser humano mismo como sujeto de habitualidades, no es ajeno a la cultura sino producto de ella, pero punto de partida también de la misma. "Él mismo en cuanto hombre individual es a la vez sujeto de la cultura y objeto de ella; y es simultáneamente objeto de la cultura y principio de todos los objetos culturales. Pues una cultura auténtica, cualquiera que sea, sólo es posible por

medio del cultivo auténtico de uno mismo y dentro del marco ético normativo que corresponde a este" (Husserl. 2002, p. 44).

Es la libertad, la autodeterminación y la voluntad, y concomitantemente la praxis, la que conduce a la vida moral, al sentido ético de la vida en constante cuidado de sí. Sólo que, el cuidado de sí es ya cuidado de los demás.

La renovación del hombre a través de la ética conduce a la renovación de la cultura, implica ya cambios en la vida social. La determinación del individuo por vivir una vida apegada a la razón es querer ya la razón para toda la humanidad. "Sólo por su propia libertad puede un hombre llegar a la razón y configurar racionalmente su persona y su mundo circundante" (Husserl. 2002, p. 45).

En el tomo XXVII de *Husserliana* Husserl muestra las estrechas relaciones que hay entre el concepto de cultura y la vida humana entendida como vida anclada en la razón y muestra que la vida humana efectiva es la vida de la cultura. Por lo tanto, el individuo aislado es imposible y el solipsismo mismo debe ser comprendido sola y únicamente desde su sentido metodológico. La constitución de la persona en el mundo se revela como constitución cultural y el mundo de la cultura como mundo de valores y mundo de sentido.

> Cultura es un concepto que remite al hombre como ser racional y libre. Todo lo que abraza este concepto está en el horizonte de infinitud, entre ellos, los horizontes de infinitud en las valoraciones y en los posibles rechazos de valores; horizontes estos que –como todas las infinitudes que entran aquí en cuestión– entran en la conciencia e incluso motivan la vida y el obrar humanos. Por tanto, la vida humana efectiva es vida cultural; y en tanto que no lo es, el hombre es todavía un animal que se alza esencialmente sobre formas de vida inferiores a otras más altas. (Hua XXVII, p. 99 tal como aparece citada en Ferrer y Sánchez-Migallón, 2011, p. 186)

Pues bien, la vida cultural es vida con los otros y los otros influyen en nuestra propia formación, intervienen en las decisiones que tomamos, nuestras elecciones están motivadas, inspiradas o dirigidas a los otros o teniéndolos como marco de referencia. Nuestra vida cultural es una vida en la intersubjetividad y nuestra constitución del mundo no es solipsista sino intersubjetiva.

En esta intersubjetividad, nuestra vida cultural es una vida en la que se transmiten y representan valores y los valores orientan nuestra conducta. ¿Pero qué pasa cuando esos valores dejan de ser vigentes? ¿Qué sucede cuando nuestra cultura se convierte en una cultura violenta o de la violencia, cuando se vive en una cultura

de miedo y terror? ¿Qué pasa, en el peor de los casos, cuando nuestro mundo hogar, nuestro mundo familiar, se convierte en un mundo de desconfianza, de miedo y temor, cuando nuestro mundo familiar deja de ser un lugar seguro?

Estos son problemas que apunta a la crisis de la cultura como crisis de los valores que orientan la vida individual y social de las personas.

Referencias

Aguirre, A. (2017). Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo. Biblos

Cavarero, A. (2009). El horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea. Anthropos-UAM

Domenach, J. M. (1980). La violencia. La violencia y sus causas. UNESCO, 33-45

Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S. (2011). La ética de Husserl. Thémata

Hobbes, T. (1980). Leviatán. FCE

Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phânomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Nijhoff-Den Haag

Husserl, E. (2002). Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos. Anthropos-UAM

Husserl, E. (2004). Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924. Kluwer-Dordrecht

Iribarne, J. V. (2007). De la ética a la metafísica: en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl. Universidad Pedagógica Nacional

Iribarne, J. V. (2009). Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado. Acta Fenomenológica Latinoramericana, 3, 55-56

Lipovetsky, G. (2006). Los tiempos hipermodernos. Anagrama

San Martín, J. (1994). La fenomenología como una teoría de la racionalidad fuerte. UNED

San Martín, J.(1999). Teoría de la cultura. Síntesis

Schuhmann, K. (2009). Husserl y lo político. Prometeo Libros

Sepp, H. R. (2004). El espacio de la cultura (Dimensionalidad en la fenomenología de Husserl). Daimon. Revista de Filosofía, (32), 11-20

Sofsky, W. (2006). Tratado sobre la violencia. Abada Editores

Capítulo 3: Del canto del ruiseñor al canto del cenzontle. Consideraciones filosóficas en torno a lo original y lo auténtico en la obra de arte

Hermann Omar Amaya Velasco
Universidad de Guadalajara
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1098-6884

> Zan tenyotiliuh xochime, zan tenyotiliuh cuicame (Dejemos al menos flores, dejemos al menos cantos).
>
> *Nezahualcóyotl*

Introducción

Estas reflexiones se incorporan al debate contemporáneo que interroga el significado del arte; detrás de la pregunta estética sobre qué es el arte, prevalece otra, de tipo ontológica, que indaga las condiciones de existencia de las obras de arte, a saber: ¿qué es aquello que hace que una obra de arte sea la obra que es?

En la tradición anglosajona, intelectuales como Arthur Danto, George Dickie, Joseph Margolis, Nelson Goodman, entre otros, han abordado las diversas dificultades teóricas acerca del ser de la obra de arte. Semejante cuestión encuentra nuevas dimensiones de análisis en el contexto del mundo del arte contemporáneo: una esfera compleja compuesta por una diversidad de propuestas vanguardistas, artistas emergentes y otros ya reconocidos, técnicas alternativas que cuestionan los cánones tradicionales del arte moderno, otros lenguajes artísticos, críticos especializados, curadores, museos, el mercado del arte y un público cautivo.

Entre el arte conceptual, el arte objeto, los *performances, los happenings*, el arte electrónico y el digital, se configuran nuevos modos de hacer arte y un lenguaje experimental, sonoro y visual, que reta a cualquier experiencia habituada a contemplar las imágenes provenientes del mundo moderno.

¿Qué es eso que hace que un objeto sea una obra de arte? ¿Cómo puede distinguirse un objeto artístico de otro que no lo es? Lo original y lo auténtico suelen ser considerados dos atributos para la distinción de una obra de arte, de ahí la necesidad de analizar ambos atributos en tanto condición necesaria o suficiente para la comprensión de las obras de arte emergentes en la actualidad.

Entre el Canto del Ruiseñor y el del Cenzontle

Imagine estar en la Sala Sully 941 del Museo del Louvre, contemplando la pintura *La balsa de Medusa* de Géricault, de repente su experiencia se ve interrumpida por un visitante inoportuno que afirma que la obra ahí expuesta es una réplica, que la original fue robada y suplantada en 1945 por las tropas armadas de la Alemania nazi. En ese momento su percepción resulta amenazada, algo parece desvanecerse en su interior, como una especie de desencanto estético, el descubrimiento le obliga a recomponer las emociones engendradas de una obra que no es la original.

Una reflexión similar fue desarrolla en el apartado 42 titulado "Del interés intelectual en lo bello" del libro *Crítica del discernimiento* de Immanuel Kant (2001, p. 263), a través de un experimento mental acerca de la belleza del canto de un ruiseñor en una noche de verano. Su especulación comienza con la siguiente pregunta: ¿y si aquel sonido, aquí apreciado como bello, no fuese emitido por un ruiseñor, sino por un chico travieso, escondido en la floresta, con la habilidad para reproducir semejante sonido?

La respuesta del filósofo está citada a continuación: "Pero tan pronto como uno se da cuenta que se trata de un engaño, no podrá soportarse por más tiempo la escucha de este canto antes tenido por estimulante" (p. 268).

De la posición kantiana se infieren las siguientes dos premisas: I- un juicio estético puede ser asumido como auténtico, si y sólo si prevalece la fuente originaria del objeto percibido, y II- cuando el juicio humano se entera de la inautenticidad de lo percibido el sujeto se asume engañado, pues se dio el caso de la acción intencional de una cosa que se hizo pasar por otra.

Escribe Kant (2001) que "el canto de los pájaros anuncia con su existencia alegría y sosiego" (p. 268) siempre y cuando la naturaleza del objeto percibido esté presente; por el contrario, si a través de una "caña o un cálamo en la boca" (p. 268) un joven es capaz de imitar la naturaleza de su canto, "el gusto ya no puede encontrar nada bello en ello, ni la vista algo estimulante" (p. 268).

En breve, para que un canto pueda ser considerado como bello debe provenir de las fauces del ave, no debe tratarse de una imitación, de una reproducción, debe ser auténtico.

No obstante, y en contraposición al ruiseñor, el cenzontle o ave de las 400 voces, tiene la capacidad de imitar cantos y sonidos de animales e incluso ruidos de máquinas; en este caso ¿cómo apreciar su voz, que sí es natural, sí es emitida desde sus propias fauces, pero carece de autenticidad, apenas reproduce sonidos externos?, ¿qué valor estético tiene la experiencia de los sonidos emitidos por el cenzontle, un ave políglota, un animal con una habilidad mimética para reproducir ruidos de diferente naturaleza?

Entre el canto del ruiseñor y el del cenzontle se presenta a continuación una disertación acerca de lo original y lo auténtico, como una condición para la apreciación estética de un objeto. Desde las premisas kantianas, se reconoce la importancia del canto originario como fuente y naturaleza primaria de una experiencia estética auténtica, pero ¿qué lugar tiene su reproducción hecha por un joven talentoso? En cuanto al cenzontle, ¿acaso habremos de renunciar a su canto, sólo por tratarse de un ave sin voz propia, que apenas reproduce sonidos emitidos por otros animales u objetos?

Lo Original y lo Auténtico

Las inquietudes estéticas del filósofo de Königsberg estaban enfocadas, principalmente, en la percepción de los objetos de la naturaleza que, en los artísticos, sin embargo, es en éste último universo donde aparecen las preguntas fundamentales de este ensayo: ¿Por qué una obra de arte debe ser original? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que una obra de arte es auténtica u original?

Los términos de lo original y lo auténtico pueden ser tomados como sinónimos, no obstante, cuando se habla de la originalidad de un objeto no necesariamente se refiere a su autenticidad, y a la inversa, la autenticidad de un objeto no siempre alude a su originalidad. ¿Cuál es la pues la diferencia?

La cita siguiente, extraída del ensayo *Arte y autenticidad* (1998) del filósofo norteamericano Nelson Goodman, puede ayudar a despejar la incógnita:

> Supongamos que tenemos ante nosotros, a la izquierda, el cuadro original de Rembrandt "Lucrecia" y, a la derecha, una excelente imitación del mismo. Sabemos, con base en una historia plenamente documentada, que el cuadro que se encuentra a la izquierda es el original; y sabemos, con base en rayos X, exámenes microscópicos y

> análisis químicos, que la pintura de la derecha es una falsificación reciente. Aun cuando haya muchas diferencias entre ambas -en cuanto al autor, la edad, sus características físicas y químicas, su valor en el mercado, por ejemplo- no podemos ver ninguna diferencia entre ellas; y si las cambian mientras dormimos, no podríamos determinar cuál es cuál a simple vista. (p. 9)

Goodman reconoce una diferencia originaria entre un cuadro hecho por el autor y una imitación, ésta puede constatarse por medio de pruebas químicas, estudios estilísticos, análisis de la firma del autor, estudio forense por datación por carbono, entre otras.

A pesar de lo anterior, el goce estético que sentimos durante la contemplación de piezas como *La balsa de Medusa*, Lucrecia, o incluso con el canto de un ruiseñor, parece mostrarse indiferente, al menos de forma inmediata, ante la pregunta acerca de si la obra contemplada es un original o una reproducción. Antes de ser condicionada por la información de su falsificación, nuestra percepción puede disfrutar de la experiencia de una obra como si se tratara del canto mismo.

La pregunta por lo original esconde un murmullo teológico, metafísico, se refiere a un principio, al nacimiento de algo, a la fuente primigenia de donde emana todo, al lugar y al tiempo del no-ser, del caos,

al antes de lo creado. Por esta razón, en el ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1997), el intelectual francés Michel Foucault escribe que: "El origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía" (p. 20).

En el caso de una obra de arte, lo original se refiere a su idea y a su creador, a aquello que la vuelve un comienzo de algo que antes no existía, al estado de un objeto que no posee antecedentes previos.

Una idea similar se encuentra en el texto *El hombre sin contenido* (2005) del filósofo Giorgio Agamben, quien sostiene que, cuando se afirma que una obra de arte es original, "[...] no se quiere decir con esto que simplemente es única, es decir, distinta a cualquier otra. Originalidad significa: proximidad con el origen" (p. 100). Lo original es una entidad primigenia desde la cual una obra comienza su sentido, y una obra de arte es original en la medida que mantiene una relación de identidad consigo misma.

Para el caso de lo auténtico, éste puede explicarse a través de una relación con su opuesto: el plagio. *Authentikos* es una palabra griega que refiere a la capacidad de ser dueño de sí mismo, a la autoridad para gobernarse por sí mismo, y plagios, otro término griego, significa oblicuo, engañoso, alude al acto de ocultar, de

mentir. Existe también la raíz latina: plagium, que significa secuestrar a una persona, despojarla de su libertad y hacerla pasar como esclava.

Lo auténtico es lo contrario al plagio, es una entidad que se muestra a sí misma como lo que es, aquello que no oculta ni niega su propia naturaleza. Al igual que lo original, lo auténtico también alude a la identidad que una obra mantiene consigo misma, su diferencia se encuentra en la condición abstracta de la primera y pragmática de la segunda.

Lo original es una especie de *eidos*, un principio teórico que otorga sentido y significado a la obra en tanto la obra que es; lo auténtico es un proceso que involucra una acción para acreditar, justificar o validar que una obra es la obra que es y que su autor es el creador de la pieza en cuestión.

El Aura

En el concepto de aura, desarrollado por el filósofo alemán Walter Benjamin, se encuentran una serie de dificultades ligadas a los cantos del ruiseñor y del cenzontle. En su libro *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica* (2013) sostiene que la autenticidad de una obra depende de un aquí y un ahora, es decir que su identidad, en tanto obra de arte, se realiza en un espacio y un tiempo presente.

"El *hic et nunc* del original constituye el contenido de la noción de autenticidad, y sobre esta última se apoya la representación de una tradición que ha transmitido hasta nuestros días ese objeto como idéntico a sí mismo" (p. 59). Es pues una tradición, un conjunto de rituales determinados, un aquí y un ahora concretos, aquello que le otorga a la obra el derecho de ser lo que es en tanto idéntica a sí misma.

El aura de una obra de arte es una especie de burbuja que rodea su identidad, es [...] "una singular trama del tiempo y del espacio: aparición única de una lejanía, por próxima que sea" (Benjamin, 2013, p. 63).

Lo que se sostiene en la cita anterior es que ese halo áurico que abraza a la obra de arte está compuesto por una fusión de tiempos y espacios: los del objeto material que permiten distinguirlo como la obra que es, y los subjetivos, que permiten tener una experiencia estética del objeto contemplado.

Así, en aquella noche veraniega y el hombre que se abandona a seguir el canto del ruiseñor, ocurre un entrecruzamiento de temporalidades entre la lejanía del sonido contemplado y la cercanía de una subjetividad.

El aura del canto depende entonces del mismo ruiseñor que emitió aquel sonido armónico, del horizonte montañoso a través del cual se dispersan las notas y del hombre que pudo contemplar su canto.

Pero una obra de arte siempre ha sido un objeto reproducible, en la historia de la pintura, por ejemplo, pueden apreciarse muchas representaciones de Venus[1] o de la Purísima Concepción[2].

A juicio de Benjamin, la novedad radica en la posibilidad de reproducir de forma mecánica y masiva, cientos o miles de ejemplares de un obra de arte original; es aquí donde el arte parece entrar en una nueva etapa: [...] "por primera vez en la historia universal, la reproducción mecánica emancipa a la obra de arte de su existencia parasitaria en el ritual" (Benjamin, 2013, pp. 65-66), pues en efecto, hoy es posible contemplar el *Guernica* (1937) de Picasso, o *La materia del tiempo* (1994-2005) de Richard Serra, sin siquiera haber tenido la experiencia de su canto originario.

---

1 El nacimiento de Venus (1482-1458) de Boticelli, Olimpia (1863) de Monet, La maja desnuda (1800) de Goya, son algunos ejemplos.

2 Existe el caso de la Inmaculada (1651), pintada por Francisco Rizi, o La inmaculada de los venerables (1678) realizada por Bartolomé Esteban Murillo, o la de Cirstobal de Villalpando, titudala Inmaculada concepción, realizada entre 1680 y 1690.

En la época de la reproducción técnica, el cenzontle extiende sus alas y entona sus 400 cantos, cuestiona el valor de exclusividad del sonido originario del ruiseñor, e incorpora una nueva dimensión a la experiencia contemplativa de la imitación artificial de un canto, su replicación hace posible que todos seamos capaces de escucharlo sin siquiera haber pisado la floresta de aquel hombre engañado. Con la reproducción mecánica aparece la masificación de los objetos y una nueva forma de contemplación.

Pero el abandono de un concepto como el de originalidad en el arte no implica, necesariamente, la desaparición de su autenticidad. Para Lluis Peñuelas, secretario general de la Fundación Gala-Salvador Dalí y autor del libro *Autoría, autentificación y falsificación de las obras de arte* (2014), el proceso más importante en la autentificación de una obra de arte radica en demostrar la autoría de la obra, es decir, que su autentificación supone un conjunto de acciones por medio de las cuales se atribuye la autoría de una pieza a un determinado artista.

En términos estéticos, cualquiera puede observar una reproducción digital de *La cabeza de Medusa* (1597) sin apenas cuestionar sus diferencias con la obra original, expuesta en la Galería Uffizi, en Florencia, ni preguntarse si la obra contemplada fue pintada o no por Caravaggio.

No obstante, prevalecen las condiciones y procesos para certificar que la obra percibida -no importa si es a través de su reproducción digital, impresa o la original- sea auténtica.

Originalidad y Autenticidad en el Arte Contemporáneo

En el capítulo III "Arte y autenticidad" del libro *Los lenguajes del arte* (2010), Nelson Goodman distingue dos tipos de obras de arte: las obras autográficas y las alográficas: las primeras, las autográficas, son aquellas cuya distinción entre un original y una copia es significativa, incluso cuando el significado más exacto no puede ser tomado como auténtico; las alográficas son obras de arte cuya distinción entre un original y una copia carece de sentido.

La autentificación y la falsificación es un criterio fundamental para la valoración de una obra autográfica, como es el caso de una pintura. No obstante, no toda obra autográfica posee un único ejemplar original, el grabado o la fotografía, por ejemplo, son obras autográficas que suelen tener más de un original.

En la literatura, el teatro, la música, en cambio, la cuestión de lo original parece no tener sentido, la historia de su producción depende, de hecho, de su

reproducción. No existe algo así como una falsificación de *La metamorfosis de Kafka*, ni de la obra de teatro *Esperando a Godot* de Samuel Beckett.

¿Cuál es entonces el rasgo distintivo de un original? En el ensayo *Ontology of Art* (2003), del filósofo neozelandés de la Universidad de Auckland, Stephen Davies, se encuentra una respuesta: existen obras singulares y obras múltiples; una pintura de Leonardo, una estatua de Miguel Ángel o un edificio de Gaudí son ejemplos de una obra singular, su existencia es única, exclusiva, su originalidad se constituye en un objeto material concreto y exclusivo.

En cuanto a las obras destinadas a la multiplicidad, se encuentra la fotografía, la novela, la ópera, el cine. En este caso, la discusión es acerca de su autenticidad y no de su originalidad: ¿cómo reconocer, por ejemplo, la autenticidad en una fotografía de Manuel Álvarez Bravo? Ésta depende de procesos que testimonian, legitiman y verifican el hecho de que la imagen haya sido impresa bajo supervisión del fotógrafo.

Gadamer, por su parte, en *Verdad y método* I (1977), argumenta que una reproducción artística, como es el caso de una interpretación musical o escénica, no debe ser vista como una segunda creación superpuesta o sometida a una creación originaria; una reproducción, en sí misma, posee una existencia auténtica. En otras

palabras: la reproducción musical de una pieza de Chopin, ya sea interpretada por la Filarmónica de Jalisco o la de Viena, son piezas auténticas que hacen legibles y comprensibles una misma obra, así las 400 voces que entona el Cenzontle, todas son cantos auténticos, pues a pesar de tratarse de la reproducción de otro sonido, el ave entona su propia interpretación.

Con los *ready mades u objets trouvés de Duchamp* la idea de la originalidad y las réplicas abandonan cierto convencionalismo. Hace un siglo que su propuesta de trasladar un objeto cotidiano, como es el caso de un urinario[3], a las fronteras de un museo, para su contemplación como obra de arte, provocó reacciones diversas acerca las formas tradicionales de hacer arte.

Desde entonces una diversidad de artistas han cuestionado el valor de la originalidad en la obra de arte, y pensado en la posibilidad de la réplica o el reciclaje como un nuevo lenguaje artístico.

Se destaca la obra *Brillo Box* de Andy Warhol, obra expuesta por primera vez en 1964 para la exposición *The American Supermarket*, en Nueva York. En realidad, Warhol no mostró las cajas de cartón donde se empaquetan esponjas Brillo, se trata de un modelo

3 Nos referimos a la obra La Fuente, expuesta por primera vez en 1917 en la Sociedad de Artistas Independientes en Nueva York.

semejante al original, hechas de madera con ilustraciones de serigrafía y estampadas en cada caja. La exposición consta de un montaje de 24 cajas Brillo.

Pero ¿por qué eso puede ser arte si no se distingue de un objeto cotidiano? ¿Por qué un plátano pegado en la pared con cinta adhesiva merece el nombre de obra de arte?[4], ¿por qué una caja de zapatos vacía, expuesta por Gabriel Orozco en una Bienal de Venecia[5], o la obra *Una y tres sillas* de Joseph Kosuth, compuesta por la imagen de una silla, la foto de la silla, y la definición de silla[6], o incluso la obra titulada Cabeza de toro[7], de Picasso, creada a partir de un asiento viejo y un manubrio oxidado de bicicleta, merecen el título de una obra de arte?

Arthur Danto, en su libro *Qué es el arte* (2013), ofrece una nota que es necesario considerar: "a Andy le encantaban las superficies de la vida diaria, lo nutritivo y lo previsible de los alimentos enlatados, la poética de lo cotidiano" (p. 56). Es en esta regularidad de lo ordinario, de la vida diaria de los objetos y del hombre que dispone de ellos bajo el ritmo de lo habitual, donde se establece un nuevo diálogo entre el arte y lo cotidiano.

---

4 La obra referida se llama Comediante, elaborada por Maurizio Cattelan, expuesta en el 2019 en la galería de arte *Miami Art Bas*el.

5 Orozco, G. (1993) *Caja de zapatos vacía*, Bienal de Venecia.

6 Kosuth, J. (1945) *One and Three Chairs* (Una y tres sillas), Museo Nacional de Centro de Arte, Reina Sofía, Madrid España.

7 Picasso, P. (1942) *Cabeza de toro*, Museo Picaso, París.

Para el arte contemporáneo no resulta relevante el hecho de que una obra haya sido cantada por un ave en particular, paradójicamente, en el mercado del arte del siglo XXI, el canto de un ruiseñor o los del cenzontle pueden valer millones de dólares.

Plagios

Según una investigación hecha en agosto del 2016 por el equipo de la periodista Carmen Aristegui, el expresidente de México Enrique Peña Nieto plagió casi un tercio de su tesis para acreditar su licenciatura en derecho en el año 1991.[8]

La nota sostiene que [...] "por lo menos el 28.8 % del contenido de su tesis fue robado de las obras de otros autores" (Aristegui, 2018), entre las obras plagiadas figura la de otro expresidente: L*a formación del Sistema Político Mexicano* de Miguel de la Madrid Hurtado, sin embargo, en la tesis de Peña Nieto, titulada *El presidencialismo mexicano y Álvaro Obregón*, no existe cita ni referencia bibliográfica alguna que remita a la obra de Miguel de la Madrid.

En la investigación periodística también se detectaron palabras y copias textuales extraídas de académicos como Enrique Krauze, Diego Valadéz, Jorge

8 El artículo y el video fueron publicados en la página Web de Aristegui Noticias el día 21 de agosto del 2016

Carpizo, entre otros, sin recurrir siquiera a un sistema de referencia bibliográfica, que ponga en evidencia la distinción entre el pensamiento del autor de la tesis y la de los intelectuales mencionados.

Más allá del escándalo, se destaca el empleo de palabras como plagiar, robar, reproducir, copiar, o autoría; la nota periodística parte de un supuesto de tipo deontológico, de una especie de "deber ser" acerca de lo que significa escribir: existe una obra original, una fuente que no debe copiarse, pues escribir es un proceso intelectual que supone principios morales y legales acerca de lo que es crear, de lo que es un autor, de aquello que debe hacerse para reproducir una idea que no es propia.

No obstante, en el contexto contemporáneo y del empleo de tecnologías digitales, resulta importante preguntarse ¿cómo se incorpora el fenómeno de la sobrepoblación de textos, de la espesura de la información disponible en internet al proceso de escribir?, ¿y si el acto de copiar y pegar y el reciclaje de información ya forman parte de una nueva forma de escritura? Escribir supone la idea de la creación como un acto originario, pero ¿acaso esta idea de un genio creativo, o creador, no se ha vuelto obsoleta con la evolución de la tecnología digital y el internet?

En la *Crítica del discernimiento* (2001) Kant sostiene que el genio es un talento natural, una regla del arte y que "la originalidad debe ser su primera propiedad" (p. 274). Así visto, el genio se aleja de las acciones meramente imitativas, en el sentido que no puede aprenderse a ser genio (pues todo aprendizaje supone un proceso de imitación), y que las obras realizadas no deben ser imitadas.

En contraparte, en *Verdad y método* I (1977) Gadamer cuestiona la influencia kantiana del genio, su culto durante el siglo XVIII y su sacralización artística durante la sociedad burguesa del siglo XIX: "este viejo concepto parece convincente no al espíritu creador, sino al espíritu que juzga. Lo que se le presenta al observador como un milagro del que es imposible comprender que alguien haya podido hacerlo, se proyecta en el carácter milagroso de una creación por inspiración genial." (p. 134)

Así pues, al interior de la capacidad creativa del artista, alejados del carácter contemplativo de la obra de arte, en la obra *Escritura no-creativa: la gestión del lenguaje en la era digital* (2015) su autor, el poeta y profesor de la Universidad de Pensilvania, Kenneth Goldsmith, propone la idea provocativa de la transformación de la escritura con las tecnologías digitales, donde [...] "el escritor de hoy, más que un genio torturado, se asemeja a un

programador quien conceptualiza, construye, ejecuta y mantiene una máquina de escritura con gran destreza" (p. 11).

En efecto, existen inéditas formas de escribir y otros escritores que, inmersos en la cotidianidad de las tecnologías digitales, apuestan por expresiones literarias alternativas; aparecen también críticos que defienden la idea del plagio como una nueva modalidad de escritura.

Johathan Lethen, por ejemplo, en el 2008 publica el texto titulado *Contra la originalidad* para cuestionar el sentido de *copyright*, y defender las culturas de los compartido, de los códigos abiertos y del dominio público. Desde este ángulo se propone el acto de escribir como una acción de mover el lenguaje de un lugar a otro, pues a su juicio, el contenido en realidad no lo hacen las palabras sino el contexto.

En esta lógica de pastiche, o de *patchwriting*, se erige también la propuesta de Goldsmith acerca de una escritura no-creativa, de un genio no-original, desde la cual se cuestionan los supuestos subyacentes a la idea de originalidad y de autoría que prevalecen durante el acto de escribir, y en general, de crear.

> Al parecer, hoy en día la mayor parte de la escritura procede como si el internet jamás se hubiera inventado. El mundo literario todavía

> se escandaliza por los mismos episodios de fraudulencia, plagio y engaño que causarían risa en los mundos del arte, la música, la computación o la ciencia. (Goldsmith, 2015, p. 16)

En este mismo contexto, Marisa Olson, una artista, crítica y curadora de arte *new media*, en su texto *Arte Postinternet (2014)*, advierte la presencia de una serie de artistas y activistas de internet cuya actividad, autodenominada *pro surfer*, consiste en un elogio y al mismo tiempo una crítica al internet y la a cultura visual digital.

Los artistas *pro surfer* se apropian de los contenidos disponibles en internet, elaboran postproducciones de las imágenes apropiadas para reintroducir nuevos contenidos y significados, se trata de una propuesta estética del corta y pega, para producir *gifs* animados o *remixes* en *Youtube* (Olson, 2014).

Olson refiere, por ejemplo, la obra *Pseudo Event,* de Justin Kempt, compuesta de una serie de fotografías tomadas en diversas inauguraciones de eventos cortando una cinta, las fotografías se encuentran alineadas siguiendo una cinta roja horizontal a lo largo de la pantalla. O *Internet Group*, de Gutrie Lonergan, compuesta de un *collage* de fotos extraídas de Internet, para hacer un retrato más grande.

En esta misma lógica, el artista francés Reynald Drouhin en su obra *Origine du monde (origines)*, compuesta en el 2001, reconstruye la pintura de Gustave Coubert, *El origen del mundo,* pintada en el año de 1866, a través de una técnica que él denomina como "desfragmentación del internet por la imagen".

El artista emplea un sistema algorítmico para reagrupar imágenes disponibles en internet, en correspondencia con una cierta saturación de color y luminosidad; una vez reunidas, las imágenes se distribuyen en función de una imagen matriz, como es el caso de la obra realista del pintor Coubert.

Conclusiones: la Renderización de los Cantos

Estas reflexiones no buscan demostrar la idea de la creación original o del genio creativo como un mito; en realidad se trata de una inquietud filosófica que interroga la condición de identidad de obra de arte: ¿qué es eso que hace que una obra de arte sea la obra que es?

Entre el canto del ruiseñor y el del cenzontle se tejió una disertación acerca de lo original y lo auténtico, como dos condiciones en las que se fundamenta la identidad de una obra de arte. ¿Por qué una obra de arte debe ser original? Kant argumenta que el canto originario del ruiseñor es una condición necesaria para

la contemplación de la obra en cuestión, pero de ello no resulta su suficiencia: el ave de las 400 voces también ofrece una experiencia contemplativa, su capacidad mimética permite reconocer que una obra de arte también puede ser reproductiva.

Después de la época de la reproducción mecánica, lo que se observa son nuevos modos de reproducción de obras de arte a través de tecnología digital. A partir de finales del siglo XX, se aprecian nuevos modos de hacer arte, y otras modalidades de creación y contemplación de la obra por medios informáticos.

Se trata de una especie de poética que descompone y recompone imágenes o textos, de una cultura visual de edición y posproducción de arte por medio de fotocopiadoras, *scanners, softwares* de edición, y una diversidad de técnicas para capturar, cortar, pegar, manipular, reciclar y resignificar contenidos.

La obra de arte en la época de la reproducción digital mantiene una relación de fuerzas entre los modos canónicos de hacer arte, un arte culto contrapuesto con otro emergente, alternativo, destinado a denunciar los límites y la insuficiencia de la imagen pictórica moderna, para lograr significar los objetos del mundo contemporáneo.

Que el canto de un ruiseñor o de un cenzontle puedan ser renderizados, implica la posibilidad de contemplar una nueva obra, una versión digital y tridimensional de sus cantos, para reconocer las texturas de sus voces, para interactuar incluso con sus notas, manipular su sonido, recrear con gráficas interactivas una simulación realista los cantos del ave, al ave misma, e incluso, los bosques donde dispersa sus notas.

Referencias

Agamben, G. (2005). El hombre sin contenido. Barcelona: Ediciones Altera.

Aristegui, Carmen, et al. (2018) Peña Nieto, de plagiador a presidente. Aristegui noticias: https://aristeguinoticias.com/2108/mexico/pena-nieto-de-plagiador-a-presidente/

Aristegui, Carmen, et al. (2018) Peña Nieto, de plagiador a presidente. (Video). https://aristeguinoticias.com/2108/mexico/pena-nieto-el-presidente-que-plagio-su-tesis-video/

Benjamin, W. (2013). La obra de arte en su época de reproducción mecánica. Buenos Aires: Amorrortu.

Danto, A. (2013). Qué es el arte, Barcelona: Espasa libros.

Davies, S. (2003). Ontology of Art. Jerrold L. The Oxford Handbook of Aesthetics. Oxford: Oxford University Press, pp. 155–180.

Foucault, M. (1997). Nietzsche, la genealogía, la historia. Valencia: Pre-Textos.

Gadamer, H.-G. (1977). Verdad y método I. Salamanca: Sígueme.

Goldsmith, K. (2015). Escritura no-creativa: la gestión del lenguaje en la era digital. México: Tumbona Ediciones.

Goodman, N. (1998). Arte y autenticidad. Ensayos: Historia y Teoría del Arte, (N°5). Bogotá Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes, Instituto de Investigaciones Estéticas. pp. 8-24.

Goodman, N. (2010). Los lenguajes del arte. Aproximación a la teoría de los símbolos. Madrid: Paidós.

Kant, I. (2001). Crítica del discernimiento. Madrid: Mínimo Tránsito, A. Machado Libros.

Lethem, J. (2008). Contra la originalidad. México: Tumbona Ediciones.

Monreal Ramírez, J. F. (2020). Máquinas para descomponer la mirada. Estudios sobre la historia de las artes electrónicas y digitales en México. México: UAM, Juan Pablos Editor.

Olson, M. (2014) Arte Postinternet, México: COCOM.

Peñuelas, L. (2014). Autoría, autentificación y falsificación de las obras de arte. Barcelona: Polígrafo.

Capítulo 4: Reflexiones sobre filosofía de la comunicación. Elementos para un diagnóstico de la Licenciatura en Comunicación de la Universidad Autónoma de Chiapas

Moisés Emmanuel Trujillo Zozaya
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8780-7007
Francisco Javier González Rivas
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8533-5621
Giselle Paulina Domínguez Pérez
ORCID: https://orcid.org/ 0000-0002-7172-2604
Universidad Autónoma de Chiapas

Introducción

En un trabajo en el que se busca reflexionar sobre la filosofía de la comunicación, un punto de partida es el papel que tiene la comunicación en el espacio público, para ello es conveniente revisar las ideas de varios filósofos y pensadores tanto occidentales como latinoamericanos que reflexionan el acto comunicativo desde una perspectiva crítica y emancipatoria reflexionan el acto comunicativo desde una perspectiva crítica y emancipatoria.

En este capítulo se plantean, en un primer momento metodológico, las bases de una comprensión de la comunicación en términos re-ilustrados planteados por la teoría de la acción comunicativa habermasiana en su interpretación materialista de la obra de Bolivar Echeverría, cuya lectura de los actos comunicativos están inmersos en el llamado "giro lingüístico de la filosofía", así como con el compromiso histórico-emancipatorio de la visión materialista de la semiótica propuesta por el análisis de la obra de Bolivar Echeverría.

En segundo lugar, propondremos una definición ontológica que sitúe el ser de la comunicación en el contexto del estado de Chiapas; lo que nos permitirá enlazar el diagnóstico de la disciplina, a partir de un análisis del currículum y las visiones locales del papel de un profesional de la comunicación.

Por último, nos preguntaremos acerca de lo que puede ser una filosofía de la comunicación en un contexto local que resulte emancipatorio y no-alienante, con base en la tradición de filósofos y pensadores latinoamericanos que permiten entender a la comunicación como un proceso de inter-donación, emancipación y búsqueda de mejoramiento de la calidad de vida de los sujetos.

Trataremos de concluir con los elementos suficientes, aunque no del todo necesarios, para una filosofía de la comunicación que busque transformar

y emancipar la lógica de la comunicación actual, cuyo imperativo ético es la macro-entidad racionalizadora moderna llamada "mercado" o "audiencia".

Marco Metodológico-Filosófico

Como es bien sabido Habermas, desde la década de los años 60's del siglo pasado, las reflexiones en torno al papel de los llamados *mass media* y la construcción de un espacio público *(Öffentlichkeit)*, distinguible de los intereses de la sociedad civil burguesa que entiende el pacto social como un contrato que protege los intereses individuales de la violencia que destruye el derecho particular.

En las reflexiones publicadas en Darmstadt en 1962, cuyo título al castellano conocemos como *Historia y crítica de la opinión pública* (1981), se centran en la discusión sobre el papel que juegan los medios de comunicación y su transformación estructural en aparatos de dominación para aquellas sociedades cuya ilustración y uso público de la razón, ya había sido denunciado en el siglo XIX, -mostrando su cara más aterradora, como lo sugieren los maestros de la sospecha en su crítica a la racionalidad iluminista: Nietszche, Freud y Marx.

Ahora bien, Habermas, no obstante formar parte de la llamada "Escuela de Frankfurt", -que no es otra cosa que un grupo de intelectuales que bajo el patrocinio de

la Universidad de Frankfurt y fundada por Felix Weil-,se desliga de la visión pesimista de los *mass media*, interpretados como medios de control por sus maestros Theodor Adorno y Max Horkheimer, quienes decidieron hacer una crítica radical a las nuevas formas de alienación y explotación social que se gestaban previa la segunda guerra mundial, entre las que incluían a los medios masivos de comunicación.

Pero, en alejamiento de sus propios maestros, Habermas no acepta que toda la crítica a la ilustración denunciada en la obra de 1944 *Dialéctica del Iluminismo* escrito por sus dos maestros Adorno y Horkheimer termine convirtiéndo a la cultura o las sociedades contemporáneas en una industria cultural alienante que, al masificar los mensajes mediáticos, empobrece la subjetividad y uniforma el pensamiento.

Por el contrario, en su raíz re-ilustrada animada por su lectura de Kant y Hegel, y tratando de recuperar el espacio público de las manos de las macro-entidades, Estado y Mercado que ven a las audiencias como consumidores, Habermas propone en *Historia y crítica de la opinión pública*, una razón crítica que, aun denunciando la perversidad de la comunicación alienada, les permite a las personas ciudadanas convertirse en agentes de transformación pública, es decir ciudadanos reales.

No obstante, lo anterior, se reconoce que la publicidad asumida como el uso público de la razón se desarrolla a la par del incipiente capitalismo (Habermas, 1981) y su institucionalización.

En este sentido, las reflexiones de un pensador latinoamericano como Bolivar Echeverría, que recupera el carácter crítico de la primera generación de la "escuela de Frankfurt", nos señalan la relación intrínseca que existe entre el orden de la comunicación y el desarrollo del idiolecto y la subjetividad en el capitalismo de finales del siglo XX y principios de este.

El acercamiento a la crítica a la modernidad capitalista hecha por la filosofía materialista de la cultura de Echeverría (1975; 1997; 1998a; 1998b), pero sobre todo la tesis de que el sistema social capitalista requiere de una estructuración de todos los ámbitos de lo humano, –pero *particularmente el ámbito semiótico-simbólico* (1975, 1984, 1997, 1998a, 1998b)–, a la lógica de la acumulación, producción y circulación de valores de cambio.

En este sentido Echeverría, ya desde la década de los 1970, establece las bases de un análisis del discurso capitalista, cuyo logos aparentemente neutral y natural, deja de servir las necesidades humanas de expresividad, puesto que es colonizado por la lógica de la circulación y la eficacia de la transparencia informacional, elementos

que reflejan la lógica de la reproducción social de la modernidad capitalista. En orden a la articulación de un *contradiscurso* eficaz que haga frente a la *reducción semiótica* (empobrecimiento expresivo de las codificaciones simbólicas), Echeverría nos propone una crítica marxista a la semiótica del discurso simbólico que impone la comunicación dirigida por el mercado, donde consumo y disfrute de significaciones, serían el reflejo análogo de la lucha por la vida material.

> "Echeverría intentará mostrar que la sustancia del acto semiótico está dada en un plano histórico, donde va alcanzando diversas formas. Esta sustancia, entonces, no puede ser pensada unilateralmente de forma simplemente espacial, ya sea referida al texto o al proceso pragmático de la comunicación; por el contrario, ya sea en su sentido místico, mesiánico u ontológico, siempre debe de ser contemplada en una narrativa histórica o temporal. De lo contrario, el mundo de los valores de uso, nuestro único referente de una 'forma natural' que interfiere el sentido del mundo mercantil del capitalismo, no podría concretarse como un espacio de resistencia. Necesita, esencialmente, del despliegue de su lógica o racionalidad en el tiempo para poder formar un espacio de contradicción con la 'forma de valor' abstracto de la mercancía." (Oliva, 2013, p. 42).

Incluso Gómez Müller (2016) refuerza estas ideas al señalar que los procesos comunicacionales actuales responden a una lógica nihilista, que vacía de sentido el orden simbólico, imaginario e ideal o informacional, cuya función no responda a las necesidades del neo-liberalismo económico, creando con ello, subjetividades empobrecidas que "engendra[n] una subjetividad 'unidimensional' capaz de finalidades utilitarias pero incapaz de (re)crear social e incesantemente una simbólica del sentido existencial." (Gómez, 2016, p. 10)

En este sentido es que buscamos a través de la teoría de la acción comunicativa habermasiana expresada en su obra magna *Teoría de la acción comunicativa* (1981), un medio de emancipación de una comunicación alienante y alienada que parece reproducir sólo la lógica funcionalista de la racionalidad contemporánea.

Brevemente daremos una síntesis de algunas de las ideas centrales que tomaremos de tan compleja teoría sociológica como de una nueva forma de entender la razón humana fuera del paradigma cartesiano al que se había confinado desde las metafísicas modernas de la autotransparencia de la certeza fundacional del *cogito*. Recuperaremos cuatro puntos que hacen de la acción comunicativa nuestro método para analizar la naturaleza de la condición emancipatoria y re-ilustrada de la perspectiva habermasiana:

Acción comunicativa y racionalidad: Habermas sostiene que la comunicación humana se basa en la acción comunicativa, en la cual los individuos interactúan y expresan sus puntos de vista de manera argumentativa y con la intención de alcanzar un entendimiento mutuo. Esta forma de comunicación se basa en la racionalidad, y su objetivo es el consenso y la cooperación en lugar de la mera manipulación o imposición de ideas.

Mundo de la vida y sistema: Habermas distingue entre dos esferas principales de la sociedad: el mundo de la vida y el sistema. El mundo de la vida se refiere al ámbito de las relaciones sociales cotidianas, donde las personas interactúan de manera comunicativa, extremamente en normas culturales, valores y tradiciones compartidas. En contraste, el sistema abarca las instituciones, organizaciones y estructuras burocráticas que regulan la sociedad a través de mecanismos como el dinero y el poder.

Crisis de legitimidad en la sociedad moderna: Habermas critica la tendencia de la sociedad moderna a reducir cada vez más la comunicación a un medio para el intercambio instrumental y la manipulación en el sistema. Esto ha llevado a una "colonización" del mundo de la vida por parte del sistema, erosionando la esfera pública y minando la legitimidad de las decisiones políticas y sociales.

Pragmática universal: Para alcanzar un consenso y una comprensión mutua, Habermas desarrolló la pragmática universal, una teoría de la acción comunicativa que se basa en tres formas ideales de argumentación: la argumentación basada en la validez del hecho, la validez normativa y la validez subjetiva. Estos tipos de argumentación buscan superar los obstáculos de la comunicación y permiten una deliberación más justa y fundamental.

Por su parte, y como señala acertadamente, con todo lo anterior se busca dejar claro los contrasentidos de la comunicación y cómo recuperamos el sentido emancipatorio de la comunicación con la finalidad de establecer un derrotero por el cual seguir avanzando con el tema.

Por otra parte, es necesario dejar claro que cualquier ejercicio filosófico o de pensamiento no puede dejar de lado el largo e importante recorrido que tiene el pensamiento latinoamericano y a partir del cual se propone aquí continuar la reflexión.

El principal de ellos es acerca de qué sentido tiene pensar la comunicación desde una perspectiva emancipatoria o, en otras palabras, cómo explicar la forma en que se puede hacer filosofía de la Comunicación desde el contexto de la Licenciatura en Comunicación de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Hasta aquí, vale decir que entran en discusión posicionamientos de cómo se concibe la comunicación desde los espacios escolares en donde se encuentra que uno de los principales temas de estudio en Latinoamérica radica en que existe una propensión o inclinación a realizar una enseñanza del estudio de la comunicación más en el desarrollo pragmático de habilidades operarias en el ámbito de los medios de comunicación, que como un estudioso de la comunicación o en el mejor de los casos como un intelectual de la Comunicación.

Décadas atrás diversos pensadores de la comunicación han tratado el problema sobre el estudio de la comunicación, la influencia de la escuela norteamericana y la pérdida de crítica para reflexionar y pensar la comunicación desde una perspectiva latinoamericana y situada en el contexto, por tal motivo nos detendremos en hacer una revisión de la naturaleza de la filosofía de comunicación.

Visión Ontológica de la Comunicación

Para plantear una perspectiva ontológica de la comunicación, cuyo propósito es el de hacer comprensible el sentido de lo estudiado, y para lo cual tomaremos como referentes a tres autores que han abordado el estudio de la comunicación desde la perspectiva de la filosofía,

mismos que revisaremos en el siguiente orden: En primer lugar Mariano Ure a partir de lo tratado en su libro sobre *Filosofía de la Comunicación en tiempos digitales* (2010), para luego cerrar con Marta Rizo y las ideas recuperadas de la obra *Filosofía y Comunicación: diálogos, encuentros y posibilidades* (2012). Esta reflexión nos pone frente a un segundo problema de fragmentación de posturas sobre una misma profesión y, por último, Fernando Buen Abad y lo planteado en su libro sobre *Filosofía de la Comunicación* (2006).

En distinción entre lo ontológico, entendido aquí como qué es la comunicación, es necesario plantearnos ¿cuál es en esencia el lugar de la comunicación? y para dar respuesta recuperaremos las aportaciones de Mariano Ure sobre la naturaleza ontológica de la Comunicación, que permita posteriormente abordar otros aspectos constituyentes de la naturaleza filosófica de la comunicación: lo epistemológico y metodológico.

Mariano Ure se enfoca en tratar el origen de la comunicación, es decir, revisa el fundamento ontológico de la comunicación, en un primer momento trata la comunicación en cuanto a su ser en general y sus problemas trascendentales.

Hace un recorrido histórico a través de una selección de autores que han aportado al estudio de la comunicación desde disciplinas que van de la semiótica,

la lingüística y sociología hasta las matemáticas, que inscriben el estudio de la comunicación a las Ciencias de la Comunicación en el ámbito pluridisciplinar de las Ciencias Sociales (Ure, 2010) cuyo objeto es el estudio de la comunicación, que le permite centrar su comprensión en el sentido de la licenciatura en Comunicación.

Ure presta atención a los fines de las Ciencias de la Comunicación que van más allá de únicamente los fines teóricos, sino que atiende el "saber hacer", cuya finalidad es la de la búsqueda de la mejora del trabajo del profesional (Ure, 2010), lo que le dota de importancia en cuanto a los aspectos epistemológicos tratados.

Tal es el fundamento ético que, como parte del aspecto ontológico de la comunicación, concierne a la formulación de criterios valorativos y normativos sólidos para una apreciación de la moralidad y su buena ejecución.

Para Ure el estudio ético de la comunicación abona a la reflexión de la parte que concierne al ser, en un principio, en el que ente y ser se complementan. Propone precisar a partir de una ontoética regional, recuperando el término de Husserl y entendida como una ontología desde una perspectiva ética del ser, para atender en profundidad un ámbito específico en el cual el ser se manifiesta, en este caso la ontoética regional de la comunicación cuya finalidad es la de encontrar "aquella

instancia originaria que hace posible el intercambio de significados entre dos o más seres racionales" (Ure, 2010, p. 42).

Ure hace una distinción entre el intercambio y la interdonación, siendo la primera una transmisión de experiencias (comunicación noética), pero en completa indiferencia, y unidireccionalmente, mientras que en la interdonación se precisa del involucramiento, "El dar de la comunicación es dar-se" (Ure, 2010, p. 60), es la apropiación del ser que se da a través del tú. Aclara que no es alienación, o el llenarse uno vaciando al otro.

Lo que se da en el acto de interdonación es una modificación ontológica. Este acto supone gratuidad y libertad mutua, sin imposición.

La interdonación le sirve de ejemplo para plantear una comunicación existencial y distinguirla de la comunicación pragmático-lingüística, siendo esta última un acto que no exime de la acción fáctica, ni la transgresión de la norma moral ni la eliminación de la libertad. La comunicación existencial tiene la condición de realizarse o no por lo que es un acto ético.

Este mismo autor considera que el desconocimiento de la distinción de ambas dimensiones de la comunicación, tratadas anteriormente, ha llevado a atender únicamente el mejoramiento de la información y la interacción

coordinada, que redunda en una amplificación de la circulación de la información y el predominio de un mundo tecnificado, como si esto condujera sin equívocos a la convivencia pacífica.

Ure apuesta, por el contrario, al empleo de la comunicación para un entendimiento mutuo entre diversos, promovido por el diálogo intercultural e interreligioso, como la vía que conduzca al efectivo progreso de la humanidad a partir del reconocimiento.

Por su parte Marta Rizo plantea, en su abordaje ontológico sobre la filosofía de la comunicación lo siguiente:

> En Diálogo entre la filosofía y la comunicación: Lecturas y posibilidades, Rizo plantea que mientras la filosofía se relaciona con las Humanidades, la comunicación se relaciona con un saber-hacer empírico, y que, entre los distintos ámbitos de la filosofía, es la ontología la que permite establecer un vínculo entre la filosofía y la comunicación en cuanto esencia-existencia y sustancia-accidente (Rizo, 2012, p. 14)

Para esta autora, el pensamiento comunicacional ha tenido diversas interpretaciones y ha sido definida en términos administrativos, tratada más como un campo al que transitan muchos y concebida fundamentalmente

de manera sociocéntrica, con presencia de abordajes cercanos a la fenomenología y la hermenéutica (Rizo, 2012).

Hace referencia a la visión de la escuela de Chicago que la ubica en la teoría social y los fundadores del pensamiento sobre comunicación Lazarsfeld, Lewin, Hovland y Laswell, como una forma de organización del campo académico de la comunicación.

De esta manera, Rizo con apoyo en un artículo de Jesús Galindo, pasan revista a cómo la comunicación ha sido tratada por la filosofía, especialmente a partir del siglo XX, para ello toman como aproximaciones el desarrollo del pensamiento sobre comunicación a partir de la presencia de la voz comunicación en distintos diccionarios de filosofía tal como el de Ferrater Mora de 1984, el de Nicola Abbagnano de 1966 y el de Miguel A. Quintanilla de 1985.

Refiere la filosofía de la lingüística y la semiótica presentes en el diccionario de Ferrer Mora, a partir del cual plantean la comunicación como transmisión de información y transferencia de símbolos (Rizo, 2012).

Menciona las aportaciones de Martin Buber quien distingue comunicación, comunión y participación, siendo la primera, de naturaleza simbólica, la comunión intrapersonal y recíproca en la relación yo-tú, y la participación la penetración de la realidad primaria.

Recupera de Jesús Galindo los aportes de Nicola Abbagnano referidos a que la comunicación es un fenómeno indisociable de las relaciones humanas, en la que los filósofos "usan el concepto comunicación para referirse a las relaciones humanas como relaciones de participación recíproca o de comprensión" (Rizo, 2012, p. 20).

Hace mención del planteamiento que Abbagnano hace de la presencia de la comunicación en un sentido existencial "como capacidad de relación inherentemente humana" en la filosofía de varios autores como Heidegger, de quien toman la idea de la comunicación existencial en donde los sujetos se construyen unos con otros, en co-encontrarse y co-comprender.

De Quintanilla retoman principalmente la distinción entre información, en cuanto a su funcionalidad cuantificable y comunicación, como algo irreductible y condicionante de la condición humana (Rizo, 2012).

Importa destacar aquí que Rizo deriva de la reflexión filosófica las líneas de trabajo de la comunicología las conclusiones a las que llega en el capítulo,

En un tercer momento de esta revisión ontológica de la comunicación, revisaremos las ideas que Fernando Buen Abad propone en su libro *Filosofía de la comunicación* (2006) que propone y aborda desde una perspectiva crítica el sentido de la filosofía de la comunicación como un camino para el desarrollo de la comunicación como una vía para la emancipación.

Fernando Buen Abad aborda la filosofía de la comunicación lo hace desde una perspectiva crítica, tomando como idea principal pensar la filosofía de la comunicación para la liberación de la explotación, lo que ofrece una ventaja: se pone en contraposición con las posturas de los otros autores.

Para Buen Abad las universidades viven una alta alienación en carreras relacionadas con la comunicación, tienen como principio alienar a los alumnos y los "profes", dado que los enseñan a no pensar libremente basados en la idea de la objetividad, con la idea de hacer operarios dóciles que faciliten la explotación y el enriquecimiento de los patrones (Buen Abad, 2006, p. 297).

Buen Abad dedica un capítulo para tratar lo que a su juicio enseñan los que enseñan comunicación. Siendo el espacio escolar un espacio alienado en donde cualquiera que critique o exija justicia salarial constituyen los llamados "insurrectos" como él les llama zurdillo, rojo, rebelde marxista. Invita a tratar un tema de urgencia: los datos ocultos de la distribución de la remuneración y los reconocimientos.

En cuanto a la producción del conocimiento en las aulas reflexiona que es preciso "verificar que las aulas y los talleres no sean burbujas indiferentes a lo que pasa en las calles, en las fábricas, en las cabezas de los pueblos." (Buen Abad, 2006, p. 379).

"Esas escuelas acomodan la teoría y la práctica académicas no para resolver problemas sociales nucleares, en materia de comunicación, sino para generar mano de obra útil al modo de producción comunicacional dominante." (Buen Abad, 2006, p. 379)

Finalmente, Buen Abad se enfoca en describir un modelo de formación de profesionales de la comunicación cuya máxima es la de enseñar "la doctrina de que la comunicación es un instrumento de dominio" (Buen Abad, 2006, p. 381).

Señala también el papel domesticador de los profesionales de la comunicación para la domesticación de las audiencias. En donde se reduce la idea de comunicación para referirse única y exclusivamente a la que tiene lugar a través de los medios en donde lo que se estudia es la manera de manejar los medios (Buen Abad, 2006, p. 392).

Buen Abad alerta sobre el peligro que corre eliminar de sus lecturas a los autores clave en el estudio de la comunicación, así como sobre el problema que significa eliminar el pensamiento crítico en los universitarios, una arteria fundamental del profesional de la comunicación y del ciudadano.

Para Buen Abad la lucha contra la alienación se logra a través de un permanente sentido de la libertad de pensamiento y de una postura crítica ante el sistema, evidentemente un sistema que lo asume como capitalista y basado en el mercado.

Con todo lo anterior es de especial interés reflexionar someramente sobre los autores que se enmarcan en pensar la filosofía de la comunicación desde un punto de vista ontológico.

Para comenzar me quiero enfocar en el especial interés que me causa Ure en cuanto a la distinción que realiza entre intercambio e interdonación, asumiendo la segunda como un acto existencial que establece el verdadero sentido de la comunicación.

Desde este autor, comprender la comunicación es hacer esta distinción entre la comunicación para el intercambio de experiencias de la comunicación como un acto de interdonación.

Elementos para un Diagnóstico de la Carrera de Comunicación

Una problemática latente en todo programa es el de verificar los horizontes a seguir. Tomando como punto de partida la filosofía de la comunicación se pretende abonar a la realización de programas educativos dedicados a formar especialistas en comunicación.

Fundamentos filosóficos de la comunicación que deben ser tomados en consideración en la ejecución de un programa educativo enfocado en formar especialistas en la comunicación.

Es muy importante saber desde dónde y para qué se está pensando en la comunicación como profesión y ayudar a las nuevas generaciones a conocer su ruta que habrán de seguir: operación o reflexión.

Si partimos de la idea que las universidades se ven directamente determinadas por la inercia de los polos de las políticas globales, en una búsqueda por alcanzar las tendencias y responder a las agendas. Repetir las prácticas y usos de las tecnologías sin la necesaria reflexión crítica, condena a mantenerse en el plano de la reproducción. en este sentido el posicionamiento de Fernando Buen Abad resulta bastante crítico.

Toca ahora tratar de cómo en las asignaturas y las disciplinas dispuestas para llevar a cabo con el programa de la licenciatura en Comunicación, se encuentran algunas tendencias sobre cómo han de ser abordadas cada asignatura.

Antonio Paoli, Marquéz Melo y Luis Ramiro Beltrán revisan lo que han sido los estudios en comunicación a lo largo de medio siglo, como se puede leer en el *Recuento del pensamiento latinoamericano* (2008) hecho por Ramiro Beltrán, y dan cuenta del posicionamiento cuyo propósito es hacer frente a lo que Marquéz Melo llama el complejo del colonizado y contribuir a fortalecer la autoestima latinoamericana.

Para Luis Ramiro Beltrán desde décadas pasadas el estudio de la comunicación ha sido abordado desde una preocupación por los efectos y una atención en las funciones de los medios y cuyas conclusiones lo llevan a pensar en que los estudios latinoamericanos

"están dominados por modelos conceptuales foráneos, procedentes más que todo de Estados Unidos de América" (Beltrán, 1985, p. 2).

Para Beltrán Estados Unidos construyó unas ciencias para el ajuste, en cuanto a su filosofía, objeto y métodos, unas Ciencias Sociales que corresponden a sus circunstancias estructurales y cuya finalidad nos dice "es estudiar la conformidad de las necesidades, metas y valores prevalentes en el orden social establecido, de tal manera que ayudarán al sistema dirigente a lograr 'normalidad' y evitar los comportamientos 'desviados'" (Beltrán, 1985, p. 7)

Así esta corriente de pensamiento tiene el propósito de discutir cómo las escuelas de comunicación han tratado el estudio y enseñanza de la comunicación desde diferentes perspectivas, entre las que se debaten principalmente una perspectiva crítica que pone en discusión la función de los medios y de la postura pragmática de los estudios basados en la intención de desarrollar la operatividad técnica de los medios sin prestar demasiada atención a lo que los medios hacen con las audiencias.

En las asignaturas de la Licenciatura en Comunicación se encuentra que existen corrientes encontradas en cuanto al planteamiento de las asignaturas, en donde se puede encontrar que, a pesar de

que existe una intencionalidad de poner en práctica una perspectiva transdisciplinar que aborde la naturaleza de la comunicación como un campo de investigación al que abrevan distintas disciplinas, también se hace presente asignaturas en las que la comunicación es el mecanismo de persuasión.

En diversas asignaturas de la Licenciatura en las que los estudiantes deben plantearse la investigación de problemática en el campo de la comunicación suenen tener la latente preocupación de plantearse problemas de investigación entorno medir el impacto de los medios o en el mejor de los casos sobre las audiencias, fuera de eso se abre un abismo sobre la comunicación, una imposibilidad para articular cualquier interrogante en el campo, y sobre todo un desinterés por indagar.

A estas alturas no puede descartarse la inquietud de conocer y reflexionar sobre el quehacer formativo de profesionistas que se preparan para conocer la comunicación y mostrar que la comunicación y su estudio se encuentra más allá de los medios y cualquiera que tenga el interés de dedicar 5 años a una profesión tendría que saber al menos a reflexionar sobre la comunicación y cómo esta tiene lugar en los propósitos humanos y no únicamente en los fines administrativos de la tecnología de la comunicación.

El plan vigente de la licenciatura en Comunicación (plan 2012) que se imparte la Universidad Autónoma de Chiapas, cuenta con varios ejes transversales que articulan la formación de los estudiantes, que cumplen objetivos aspiracionales, tales como el eje "comunicación para la libertad, el desarrollo", que es al que quiero referirme.

Por otra parte, se encuentran los grandes ejes transversales, Sin embargo, no existe información que permita analizar cómo las distintas asignaturas han abonado a este eje, más allá del plan de estudio.

Es entonces cuando para estructurar un diagnóstico tendría que comprender y servir de guía preguntas tales como ¿Cuál es la naturaleza de cada uno de estos ejes de expresión y cómo cumplir con el propósito?

Cómo el programa atiende a ciertas tendencias observadas en los que ingresan al programa de estudio, como por ejemplo aquellos que mantienen una resistencia a la lectura, a la producción teórica, al desarrollo de capacidades comunicativas basadas en la lectura y la escritura, poca disposición al análisis teórico que comprenden los procesos de comunicación, a la cultura del esfuerzo.

Definitivamente esta discusión está planteada a partir de constante afirmación de estos supuestos, mismos que se ven presentes en las distintas licenciaturas que se inscriben en el campo de la Comunicación que ofertan instituciones públicas como privadas.

Esto es de relevancia porque podría poner en evidencia como cada programa atiende a una postura de pensamiento distinta, mismas que se van a ver representadas en las asignaturas con mayor demanda.

Existen indicios que nos llevan a pensar en la necesidad de reflexionar sobre la discrepancia latente entre lo que el estudiante aspira a ser y lo que la licenciatura tiene por consigna formar.

La diversidad de relatos en torno a los requerimientos y recursos que se espera de una licenciatura, se asume que existe una fuerte inclinación por formar profesionalmente a operarios de la comunicación, sean estos conductores, reporteros, locutores, etcétera en el que se queda dejando de lado el quehacer intelectual del comunicador.

Estas discrepancias ponen en evidencia que entre estudiantes y docentes existe una división que impide la comunicación y el diálogo, la colaboración y el trabajo en conjunto.

Puede suponerse que el origen de esto se debe a que existen corrientes muy fuertes entre una postura en la que la teoría y la reflexión son la base del conocimiento, en oposición a la pragmática y las prácticas donde se impone el peso de lo fáctico.

El problema que presenta para el primero es llevar a las comunidades a una profunda abstracción que los paraliza, y en los segundos resulta anular diversas lecturas y la comprensión de la complejidad y diversidad del mundo. Lo que cae en consecuencia en contra del ideal comunicativo que es la alteridad y el logro dialógico de la comunicación.

Esta problemática se abre como un campo de investigación en el que se construyan nuevas y mejores metodologías para el logro de ambos puntos de vista que se hagan presentes en cada uno de estos campos que permitan al estudiante decantarse con la certeza de que en ambos encontrará la posibilidad de realización según sus aspiraciones.

Conclusión

Finalmente, todo lo anterior permite considerar que pensar y reflexionar sobre la comunicación desde una perspectiva filosófica hace posible establecer una vía para el análisis del estudio de la Comunicación como profesión.

En su sentido ontológico se puede distinguir que la comunicación es un elemento intrínsecamente humano y que desde la perspectiva que sea concebida la comunicación puede ser comprendida como un acto transformador y de emancipación.

Revisar a Buen Abad permite reconocer la senda del llamado pensamiento latinoamericano, cuyos frutos han sido reconocidos por el viejo continente.

El análisis de un programa de licenciatura, debe tomar como punto qué tipo de comunicación se está enmarcando en ella. Para responder a la pregunta ¿de cuál sería el sentido que tiene en la licenciatura en comunicación enseñar esta profesión? Se puede decir que el sentido que la licenciatura tiene es el de ofrecer una posibilidad profesional, pero también el formar intelectualmente a profesionistas de la comunicación.

La profesión ha tenido un gran compromiso con el mundo intelectual y sin duda lo sigue teniendo, pero no tanto desde las escuelas de pensamiento latinoamericano

que por mucho han tenido la inquietud de ser un referente para pensar la comunicación desde una perspectiva crítica. Lo que a buen juicio no debe dejarse de lado, sino que por el contrario debe recuperarse el sentido crítico de la profesión porque eso permitirá equilibrar un poco la balanza y evitar la alienación social.

Para lograrlo es preciso combatir las fobias que gravitan en la academia y cuestionar las filias que hoy parecen ser un lugar políticamente correcto, pero que corren el peligro de sutura.

La filosofía de la comunicación tiene su sentido principal en la medida que permite discutir la naturaleza tanto de estudiar la comunicación, como tarea propia de los universitarios, así como de asentir el papel de la comunicación como vía para el reconocimiento y atención a los problemas sociales.

Referencias

Beltrán, L. R. (1985). Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina en Moragas Spa, M. (Ed.). Sociología de la comunicación de masas. Tomo II. Gustavo Gilli

Beltrán, L. R. (2008). Recuento del pensamiento latinoamericano. Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación, (104), 26-31

Buen Abad, F. (2006). Filosofía de la comunicación (1a. edición). Ministerio de Comunicación e Información.

Echeverría, B., (1975). El discurso crítico de Marx. México: Era.

Echeverría, B., (1984). "La 'forma natural' de la reproducción social". en Cuadernos políticos, núm. 41, julio-diciembre.

Echeverría, B., (1997). Las ilusiones de la modernidad. México: UNAM-Ediciones del Equilibrista.

Echeverría, B., (1998a). "El 'valor de uso': ontología y semiótica'", en Valor de uso y utopía. México: Siglo XXI.

Echeverría, B., (1998b). La modernidad barroca. México: Era.

Gómez Müller, A., (2016). Nihilismo y capitalismo. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Habermas, J., (1982) Teoría de la acción comunicativa II Vols. [Trad. español por Manuel Jiménez Redondo]. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen, (1981) Historia y crítica de la opinión pública Ediciones Gustavo Gilli.

Lira Rosiles (2019) Concepto y función de los mass media en la ética discursiva: hacia un modelo de Öffentlichkeit virtual. En Revista de Filosofía · año 51 · núm. 147 · julio-diciembre 2019 • pp 174-212.

Oliva Mendoza, C., (2013). Semiótica y capitalismo. México: UNAM

Rizo García, M. [coord] (2012). Filosofía y comunicación. Diálogos y posibilidades. Monterrey. CECYTE CAEIP. pp.14.

Ure, M. (2010). Filosofía de la comunicación en tiempos digitales (1. ed). Biblos.

Capítulo 5: La teoría de la argumentación y notas acerca de la actualización de estos orígenes

Dra. Ana Cecilia Licea Ortega[1]
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8450-6900
Universidad Autónoma de Nayarit

En el presente capítulo se analizará la noción de retórica tanto en los sofistas como en los filósofos Platón y Aristóteles. Existen dos versiones oficiales acerca de los orígenes remotos de la teoría de la argumentación una avala a Córax de Siracusa como el fundador y la otra propone a Aristóteles; dichas posturas se han presentado como meras historias de los límites impuestos a las discusiones dialógicas. Mi aporte consistirá en desentrañar las nociones metafísicas inmersas en esta polémica para concluir si influyen (o no) en la decisión de tomar a uno o a otro como fundadores del arte argumentativo.

1 Docente-Investigadora de la Universidad Autónoma de Nayarit.

Reflexionaremos la disputa entre Sócrates y Protágoras, pues allí se rescata la semilla de muchos asuntos que ahora forman parte de la historia de la filosofía. Dicho ejercicio busca dilucidar una relación distinta entre sofística y retórica a la luz de la filosofía.

Tanto Sócrates como Protágoras son maestros y no discípulos –como se presentan en la mayoría de los diálogos platónicos–. Esta relación hace que Protágoras no se someta con facilidad a Sócrates, por lo que el diálogo parece un callejón sin salida. La disputa que nos compete es la de quién tiene el derecho de educar a los jóvenes: ¿los sofistas o los filósofos?, comprendiendo que la cuestión se fundamenta en la manera de dialogar y de comunicar un argumento de modo efectivo.

Sócrates sostiene la existencia de una distinción entre los discursos preparados y las conversaciones, mientras que Protágoras, disgustado, responde que al dirigir una conversación como lo hace Sócrates se está definiendo el resultado con antelación.

Aunque hasta el momento se ha presentado la encrucijada de la enunciación argumentada como un aspecto banal, esta implica los métodos de razonamiento de las dos posturas mencionadas. En el fondo, ambos planteamientos aluden a una disputa epistemológica y política, donde resulta complejo decidir cuál es verdadera o cuál presenta el criterio más plausible de verosimilitud.

Es imprescindible, entonces, hacer una revisión atenta de los puntos de comparación que se presentan en cada postura junto con la lógica desu argumentación, su finalidad y, por tanto, su manera de hacer filosofía.

Para Aristóteles –a diferencia de la dialéctica socrática– hay dos tipos de razonamientos: los analíticos y los dialécticos. Los dialécticos están formados por premisas que son aceptadas por la mayoría y se usan para fundamentar nuevas premisas a partir de las primeras, sin alcanzar a demostrar alguna verdad. Por otro lado, los razonamientos analíticos, o silogismos, posibilitan la búsqueda de certezas a partir de premisas determinadas y conclusiones que se aproximan a la resolución lógica del asunto en cuestión; es decir, este tratamiento del razonamiento tiene una eficacia independiente del valor –ya sea verdadero o falso– de sus premisas.

Tal razonamiento es impersonal, además de tener la capacidad de trasladarse al lenguaje formal, ya que se asimila como verdadero si las premisas que lo sustentan son verdaderas, y falso, si sus premisas lo son.

Para Sócrates no es relevante que se admita un argumento si las posturas que emite ya están aprobadas por la mayoría o las ha dicho alguien ilustre (respaldándose en un sentido de autoridad); más bien se maneja en correspondencia con la forma de razonar de Aristóteles, pero aspira en todo momento a alcanzar la

verdad, e intenta demostrarlollevando a su contrincante a la autocontradicción delante de sus escuchas (Platón, Protágoras, 32d-33d).[2]

De este modo, la postura Socrática apunta a la univocidad con la intención de descubrir la verdad, aunque la verdad no ha de surgir del diálogo, pues este solo representa un medio para encontrarla. Cabe señalar que Sócrates ya conoce la verdad cuando comienza a conducir el diálogo –de evidente manera asimétrica–, afirmando que la ignorancia de los hombres los lleva a confundir las relaciones entre las palabras. Así, Sócrates pretende hacer demostraciones con razonamientos dialécticos, pero aspira a construir proposiciones verdaderas.

Por el contrario, Protágoras nos presenta una visión en la que, según se mencionó anteriormente, los argumentos se fundan en las opiniones más respetables que le anteceden, y agrega que, avanzado el diálogo, pueden aparecer incompatibilidades, mas no contradicciones. La de Protágoras es, entonces, una lógica que no apela a la garantía de un más allá, de un topos *uranos*, y que no aspira a la verdad.[3]

---

2 Platón, Protágoras (Madrid: Gredos, 2011) 32d-33d. Este es un ejemplo de la argumentación de Sócrates, donde presenta la contradicción en la que cae Protágoras al argumentar sobre la sabiduría y la habilidad mental.

3 Platón, Protágoras, 331c. En esa cita del diálogo podemos encon-

En *El imperio retórico* (1997), Perelman distingue contradicción de incompatibilidad. En efecto, muestra cómo en un sistema formal la aseveración de una proposición y de su negación constituye una contradicción, lo que hace que dicho sistema sea incoherente, inutilizable, de allí que sea necesario modificar el sistema de modo que se impida aseverar ambas cosas a la vez. Mientras que no se impone tal solución a una contradicción afirmada en el lenguaje natural, lo que se acostumbra es acuñar algún distingo que permita interpretar de maneras distintas una misma expresión, como ocurre en el caso de la célebre frase de Heráclito "descendemos y no descendemos dos veces en el mismo río". La contradicción, en sentido estricto, conduce al absurdo, cuando no es posible escapar así acuñando algún distingo, esto ocurre por la univocidad de los términos, pero no es lo que sucede en el lenguaje ordinario porque nunca existe tal univocidad en este ámbito. (Platón, Protágoras, 331c)

Es por eso que, para estos casos, Perelman habla de incompatibilidad:

> "cuando una regla afirmada, una tesis sostenida, una actitud adoptada, conlleva –sin que uno lo quiera– un conflicto en un caso dado, sea con

trar una definición de incompatibilidad para Protágoras, que no es más que interpretar una misma frase desde distintos puntos de vista, según la ocasión.

una tesis o una regla afirmada anteriormente, sea con una tesis admitida generalmente y a la cual uno, como todos los demás miembros del grupo, presumiblemente adhiere" (Cuadros, 2018).

Mientras que Platón interroga a Protágoras sobre por qué la gente, teniendo la ciencia, se deja gobernar por las pasiones como el amor, la tristeza o el temor, negando las contradicciones que pudieran suscitar sus formas de argumentación en los procesos de búsqueda de la verdad, Sócrates y Protágoras coinciden en que la ciencia sirve de guía de acción del hombre, pero –agrega Sócrates– el bien es agradable y el placer es bueno. (Platón, Protágoras, 352b)[4] Ambos consideran que jamás se podría demostrar que algo agradable sea malo, y combaten la idea de que la gente, cuando actúa mal, lo hace de manera consciente y por el placer.

Lo anterior plantea que se hace mal porque se elige hacerlo; para Sócrates siempre es posible calcular entre el mal acompañado de dolor y el bien acompañado de placer, y nos dice que hace falta, o bien una ciencia, o bien un arte de "la medida" que nos ayude a escoger bien entre el dolor y el placer. (Platón, Protágoras, 357d)[5]

---

4 Platón, Protágoras, 352b. En esta cita Sócrates afirma que la ciencia es un punto de apoyo seguro para discernir, incluso, entre el bien y el mal.

5 Puede leerse el texto completo.

Así, la virtud es ciencia porque es el conocimiento de lo peligroso y entraña una responsabilidad personal por los riesgos que implica. (Platón, Protágoras, 360c)[6]

De lo anterior podemos concluir que Sócrates reduce los tópicos éticos, políticos y prácticos a un problema de conocimiento. Para él, si conocemos, es imposible que actuemos mal, pero si actuamos mal, lo hacemos por ignorantes; mientras que, para Platón, la ciencia es una metafísica que se funda en la certeza del acceso a la verdad, la cual es místicamente poderosa. De tal modo se devela que el rechazo de Platón a los sofistas no solo se encuentra fundado en los hechos, sino también en la defensa de una postura metafísica donde la contradicción y las interpretaciones no son válidas.

Podemos, entonces, atribuir al método platónico la percepción de la verdad como algo vacío, porque en la problematización no se encuentra el núcleo del logos, no se busca fundar una verdad unilateral, sino más bien que el otro (el interlocutor) pueda encontrarla por sí mismo –recordemos que Sócrates la sabe antes de comenzar el diálogo y somete asus interlocutores a elegir una sola interpretación de cada cuestión–.

6 Puede leerse el texto directo.

Si, por el contrario, lo que buscara Platón fuera efectivamente el diálogo con el otro, no cabría en estas circunstancias su peculiar metafísica; la verdad surgiría del diálogo como un ejercicio abierto e indeterminado, sin importar de cuál de los dialogantes proviniera, y el resultado podría (aunque no necesariamente) aproximarse a verdades, aciertos o acuerdos.

El método de Platón busca calcular y demostrar lo que observamos, para convencer y persuadir. En este sentido, es la puesta en práctica de un razonamiento informal, donde la validez del razonamiento depende de lo que los interlocutores se encuentren dispuestos a aceptar; además, y aunque Platón lo niegue, también depende del contexto social en el que se desarrolle –independientemente de que haya ventajas en esta forma de discurrir frente a los largos discursos presentados ante grandes auditorios–.

Otra de las objeciones de Platón hacia los sofistas es la supremacía de la contemplación frente a la vida práctica. Al final del *Gorgias* (Platón, Gorgias, 524b)[7], Sócrates deja claro ante qué tipo de tribunal espera comparecer, refiriéndose a uno de los tres hijos que Zeus ha destinado para juzgar las almas humanas –los otros dos son Minos y Radamanto–: "[…] cuando mueran

7 Platón, Gorgias (Madrid: Gredos, 2011), 524b. Aquí se puede leer completa la declaración socrática.

harán justicia en la pradera, en la encrucijada de donde parten los dos caminos, el que conduce a las islas de los bienaventurados y el que llega hasta el Tártaro" (Platón, 2011, 524b).

Para Sócrates, dicho jurado ve desnuda el alma de los hombres –desprovista de cualquier engaño corporal– y distingue lo sano y enfermo en la misma para asignar un castigo. Este tribunal está en contra de los tribunales humanos porque se dejan engañar por las apariencias del cuerpo, las declaraciones falsas, las pasiones de los familiares y la influencia de las amistades del acusado, si estas tuvieran un peso en *La polis.*

Lo anterior es la respuesta que Sócrates le otorga a Calicles, quien, frente a tales acusaciones, afirma que Sócrates es un hombre indefenso que carece de una preparación para la vida práctica y el ejercicio de la vida ciudadana; aun cuando frecuentemente se ha interpretado que Calicles es el portavoz de la tiranía y un aristócrata que defiende las diferencias sociales –manifestando que estas han sido determinadas por la naturaleza–. Calicles le exige a Sócrates que se ocupe de la vida práctica, y este le responde que él sí practica una verdadera vida política en tanto que insiste a sus amigos llevar una vida justa ypiadosa, hábito que los hará buenas personas y los alejará de los castigos.

Sócrates expone que ser un buen ciudadano implica practicar la filosofía para poder implementar la virtud y la piedad, puesto que la filosofía nos ayuda a buscar una verdad desde el propio ser, negando la posibilidad de enseñar la virtud, como prometen los sofistas.

La diferencia entre unos y otros es que, para Sócrates, es bueno quien tiene un alma buena, y no necesariamente quien es un ciudadano activo en la vida pública; de tal modo que no le interesa la lucha entre ciudadanos por comprenderse e influenciarse unos a otros, y esto provoca el conflicto entre los sofistas y el pensamiento socrático.

Por otra parte, las cuestiones éticas y políticas son problemas del logos (es decir, del conocimiento), y se resuelven a partir de su valoración, en tanto constituyen un beneficio (o no) de nuestras almas; por lo que no es una cuestión que se deba deliberar en un tribunal.

Así mismo los sofistas consideran que los asuntos prácticos son, en realidad, asuntos teóricos que desaparecen para ser meramente parte del *logos*. Lo que debe hacer el hombre no es ocuparse de los tribunales humanos, sino aprender cómo se debe vivir, para actuar con base en una contemplación a partir del alma. Aunque esta es una fuerte perspectiva logocéntrica, también es cierto que Sócrates y Platón tienen una postura ética

fundamentada en las acciones políticas, no obstante, es una ética privada muy estricta y fundada en principios religiosos.[87]

En el caso de Protágoras, la postura ética descansa en la posibilidad de influenciar a los ciudadanos en el espacio público, y su inspiración no es religiosa. Además, plantea que la vida política creciente debe apartarse de los ideales aristocráticos para suprimir el prejuicio de que solo los de sangre divina participan de la virtud. Protágoras apuesta a que no solamente se debe educar a los nuevos ciudadanos griegos para que cumplan las leyes, sino también para que puedan formularlas. Por tanto, no deben: "[...] limitarse a cumplir las leyes, sino crear las leyes del Estado, y para ello era indispensable, además de la experiencia que se adquiere en la práctica de la vida política, una intelección universal sobre la esencia de las cosas humanas". (Jaeger, 1994, p. 266)

En su texto reivindicativo de la retórica, Nietzsche (2000) afirma que Pericles es producto de esta nueva educación. Esto es importante pues todos reconocen la labor fundamental de Pericles como estadista, como

8 Se puede encontrar esta postura fundamentada también en la Carta VII (Platón, 336c) que, siendo un documento claramente político, exhibe de manera contundente un punto de vista ético anclado en la idea de una necesaria e indispensable reforma personal, así como en una creencia fuerte en las "antiguas y santas tradiciones" referidas al juicio y castigo de las almas después de la muerte (Platón, 335c).

modelo de hombre justo y virtuoso, y como paradigma de la ciudadanía. Partiendo de tal contexto, es posible aclarar cómo la disputa acerca de la posibilidad o imposibilidad de la enseñanza de la virtud no tenía en realidad ningún sentido en ese momento porque, como aclara Jaeger (1994), la virtud se enseña: es un proceso que exige cultivar el intelecto y la elocuencia, y que tiene que ver con la preparación de los ciudadanos para el ejercicio de la vida pública.[9]

La sofística fue fundamental para la sociedad en que se instauró porque su principal función es conocer las cosas humanas y posibilitar la vida en comunidad; el cultivo del intelecto y del lenguaje común tiene un papel central en esa tarea.[10] Los argumentos de Platón en contra de la sofística tienen razón en un sentido reducido, cuando se refieren a lossofistas decadentes de generaciones posteriores a la de Protágoras o Gorgias, ya que el aserto de que no es posible enseñar la virtud, y la idea de que la filosofía empieza justamente con la duda socrática sobre la posibilidad de su enseñanza, no tenían ningún sentido en la época clásica, en la que la *areté*

9 No obstante, todavía persiste una opinión negativa hacia los sofistas, motivada por la descalificación que una filosofía hecha oficial, como la de Platón, hizo de ellos.

10 Por otra parte, al menos en el caso de Protágoras, es claro, como lo señalan Dupréel (1948) y Romilly (1997), que tenía una consciencia muy clara de la importancia del lenguaje en la formación del espíritu.

reviste un sentido muy claro: es *areté* política,vista como aptitud intelectual y oratoria (algo indispensable para la época). Por este motivo, la gente llama a los sofistas maestros de sabiduría, denominación que luego ellos mismos adoptan. Esto no afirma que el pueblo que cultiva la virtud sea más inteligente, pero asegura su posibilidad de igualdad frente a los otros en la construcción de la democracia.

Hegel explica que el siglo V es una época de ilustración y sus protagonistas son los sofistas, quienes se encargan de preparar a los jóvenes para la elocuencia y el discernimiento crítico, razón por la cual provoca, como él mismo lo expresa en El griterío del sentido común:

> La elocuencia supone, cabalmente y de un modo muy especial, que se destaquen en una cosa los múltiples puntos de vista, para hacer valer aquel o aquellos que guarden una relación con lo que reputamos como lo más útil o conveniente; es, pues, la cultura que consiste en destacar los diferentes puntos de vista del caso concreto, dejando por el contrario en la sombra los demás (Hegel, 1997, pp. 14-15).

Para Protágoras, por otro lado, la elocuencia es una *techné*, pero en función de un cimiento retórico de las profesiones; así lo enuncia en un sentido donde

sus resultados son universales y totalizadores para la comunidad, valiendo para todos en cualquier circunstancia. En palabras de Jaeger:

> Así como el don de Prometeo, el saber técnico, sólo pertenece a los especialistas, Zeus infundió el sentido del derecho y de la ley a todos los hombres, puesto que, sin él, el Estado no podría subsistir. Pero existe todavía un estadio más alto de la intelección del derecho del Estado. Es lo que enseña la *techné* política de los sofistas. Que es para Protágoras la verdadera educación y el vínculo espiritual que mantiene unida la comunidad y la civilización humana (Jaeger, 1994, p. 141).

El que esto pueda ser así depende de una disposición antropológica que fundamenta la concepción política y educativa de Protágoras. En la disputa acerca de la posibilidad o imposibilidad de enseñar la virtud, Protágoras presenta, en forma de mito, un conjunto de premisas que sustentan su convicción de que sí es posible enseñar la virtud. En ese sentido, el mito narrado por Protágoras es revelador, porque expresa muy claramente una postura política democrática (no aristocrática) de la virtud, que está en la base de su concepción de la educación y de la vida política.

El mito cuenta que cuando los dioses crearon los linajes mortales, confiaron a Epimeteo y a Prometeo la tarea de distribuir, entre todos ellos, las distintas cualidades. Epimeteo insistió a Prometeo que le dejara realizar la tarea y que luego supervisara su trabajo. Entretenido en su tarea, Epimeteo distribuyó todas las cualidades entre las distintas razas mortales y, cuando se dio cuenta, los humanos estaban desvalidos, desnudos, sin calzado y sin abrigo. Para impedir la desaparición de nuestra raza, Prometeo robó, además del fuego, la sabiduría artística de Hefesto y Atenea, y se la entregó a los hombres; les concedió el don de la técnica y del trabajo.

Con esto aseguraría su supervivencia, sin embargo, no pudo robar la política a Zeus (la cual incluía el arte de la guerra). Esto hizo que los hombres, por más que se esforzaran con todo su ingenio, perdieran las batallas contra los otros animales y sucumbieran a sus propios esfuerzos por asociarse y constituir ciudades, permaneciendo dispersos y matándose entre ellos.

El mito cuenta que, al ver el peligro de su extinción, Zeus concedió a los hombres la virtud política (el pudor y la justicia) "para que en las ciudades hubiera armonía y lazos creadores de amistad" (Platón, 2011, 322b), y encomendó a Hermes que se las entregara. Puesto en esta situación, Hermes preguntó a Zeus:

> ¿He de distribuirlas como las demás artes? Estas se hallan distribuidas de la siguiente forma: un solo médico es suficiente para muchos profanos, y lo mismo ocurre con los demás artesanos. ¿Es esta la manera en que he de implantar la justicia y el pudor entre los humanos o he de distribuirlos entre todos?" "Entre todos dijo Zeus--, que cada uno tenga su parte en estas virtudes: ya que, si solamente las tuvieran algunos, las ciudades no podrían subsistir, pues aquí no ocurre como en las demás artes [...]. (Platón, 2011, 322b)

Por este motivo, Sócrates, los atenienses, así como los demás pueblos, cuando se trata de valorar el mérito en arquitectura o en cualquier otro oficio, solo a unos pocos hombres les conceden el derecho de formular una opinión y no toleran, como bien dices, ningún consejo de parte de los que no pertenecen a esta minoría; y repito que esto es muy lógico; por el contrario, cuando se trata de aconsejarse sobre una cuestión de virtud política, consejo este que abarca todo el campo de la justicia y el pudor, es lógico que dejen hablar a cualquiera, por estar convencidos de que todos deben tener parte en dicha virtud a fin de que sea posible la existencia de las ciudades. Ahí tienes Sócrates, la causa de este hecho (Platón, 2011: 322b).

El contraste entre esta concepción democrática de la virtud y la concepción aristocrática que Platón representa es fuerte, en ella reside la confianza de los sofistas en la posibilidad de su tarea: forjar una nueva ciudadanía. El mito también puede interpretarse como un discurso justificativo en contra de las concepciones aristocráticas que fundan la virtud en asuntos del linaje, en la pertenencia a las grandes familias –si bien requerían esfuerzo y un trabajo de actualización constante–.

El caso es que, en principio, para los sofistas, todo hombre libre participa de la virtud política. Este pasaje puede interpretarse en un sentido más amplio de la siguiente manera: no es suficiente contar con una racionalidad que nos dote de ingenio para enfrentarnos a la naturaleza y edificar nuestro propio nicho, pues también hace falta un sentido ético y político para la vida en comunidad.

Protágoras funda su edificio educativo en estos principios y concede primacía al lenguaje. Aunque no sea posible enseñar las cualidades de un hombre de Estado, las cualidades para recitar discursos convenientes y oportunos sí pueden ser desarrolladas. La facultad oratoria está puesta en el mismo plano que la inspiración de las Musas a los poetas, y reside, ante todo, en la

capacidad de pronunciar palabras bien fundamentadas en los momentos adecuados tanto en la vida privada como en la pública.

Para los sofistas, el lenguaje no es una forma de expresión individual que devela el sentido metafísico del hombre filiado con la verdad, sino que determina su capacidad de actuar en sociedad, de modo que se trata de una nueva metafísica. Ni mero soliloquio ni cálculo, el lenguaje es visto como manifestación de la racionalidad en un sentido práctico. La racionalidad se manifiesta de manera muy importante en el ejercicio de la conversacióny del debate. Se trata, en realidad, de tres programas paralelos de enseñanza: uno está relacionado con los contenidos, pues con él se enseñaba la ciencia y los conocimientos de la época, no obstante, el otro está dirigido a la estructuración del espíritu; es ahí donde el lenguaje juega un papel central.

Gramática, retórica y poética están ya en las preocupaciones del trabajo de los sofistas. Ellos son los precursores de lo que hoy denominamos lingüística, pues trabajaron en la estructura de la lengua griega y de la poética, y son quienes empiezan a sacar provecho de las narraciones épicas para usarlas de manera consciente con fines educativos, como materia fundamental de la enseñanza de las nuevas generaciones, junto con la retórica: arte de la elocuencia, de persuadir y de convencer,

y por la cual se hicieron más famosos. Por tanto, vemos aquí una perspectiva de la racionalidad práctica, o nueva metafísica, anclada en el lenguaje: gramática, poética y retórica.

Las tres disciplinas mencionadas tienen el lenguaje como elemento común, entendido como algo decisivo para la reestructuración del espíritu. El espíritu se concibe en dos sentidos: primero, como órgano a través del cual es posible aprehender el mundo y referirse a él, en este caso se trata de una estructura, pues al hacer abstracción de todo contenido objetivo, el espíritu no sería una forma vacía, sino que tendría una estructura interna, como un principio formal; y segundo, como parte de un sentido nuevo que aparece en ese momento, de allí que haya un programa para la formación enciclopédica y otro para la formación del espíritu en sus diferentes campos.

Pero la educación formal de los sofistas no se relacionaba solo con el intelecto, sino también con la totalidad de las fuerzas espirituales. En esto se destaca en particular Protágoras, quien concede gran importancia a la poesía y a la música en la formación de los niños y los jóvenes, pues pensaba que la música era determinante para promover una vida comunitaria armónica. Los orígenes de este tercer programa de formación sofista se hallan en la política y en la ética, se diferencia de los

dos anteriores en que no considera al hombre en un sentido abstracto, sino que lo concibe como miembro de la sociedad.

Protágoras afirma que la verdadera educación empieza cuando el joven sale de la escuela y se incorpora a la vida política, a la vida del Estado, coexistiendo con los demás según los modelos de ciudadanía prescritos por las leyes. Para él, la educación, en el sentido más fuerte, era política. De acuerdo con lo aquí expresado, es preciso reconocer que, desde el comienzo, la sofística representa la posibilidad de que la filosofía adquiera un sentido práctico –no metafísico en tanto que deba estar aunada a la verdad–, en la cual lo central sean los asuntos referidos a la vida pública, a la educación, a la ética, a la política y a la vida humana. De tal modo que la sofística indica el camino hacia un modo de hacer filosofía contraria al impuesto por Platón.

Al conceder toda su importancia al lenguaje y a la elocuencia –y, en especial, al discurso público–, los sofistas serían precursores de un tipo de racionalidad práctica, anclada en la retórica, que encontraría su forma más completa en la obra de Aristóteles. En efecto, fueron los sofistas los primeros en perfilar una noción de razón vinculada directamente al lenguaje con sus capacidades valorativas y comunicativas determinantes para la vida en comunidad.

La retórica de Aristóteles se sitúa en una posición intermedia: parece querer realizar las exigencias de Platón, pero, en realidad, cuenta con un desarrollo cualitativamentesuperior. Aristóteles precisa los ámbitos de la racionalidad y sus instrumentos; por eso es que distingue claramente entre razonamientos dialécticos y razonamientos analíticos. En cambio, se puede decir que Platón entrevé esa distinción en algunas ocasiones, como cuando en el *Fedro* dice que hay cosas sobre las que estamos de acuerdo y otras sobre las que no. En el primer caso, toma como ejemplo el nombre del hierro o de la plata y, en el segundo, lo justo o lo bueno (2011, 263c).

No obstante, termina reduciendo todo al mismo asunto: la búsqueda de la verdad. Además, solo concibe un método único: su dialéctica. De allí que, para él, la retórica represente exclusivamente un medio de expresión y no uno de indagación legítima.

En la obra de Aristóteles la retórica aparece, ante todo, como una teoría de la argumentación que se encuentra en un juego esencial con la filosofía. Retórica y poética se oponen mutuamente –lexis retórica y lexis poética– (Ricoeur 2001), sin embargo, son la contrapartida de la lógica formal en tanto se ocupan, no de la verdad, sino de lo verosímil. Las dos operan con el lenguaje común

y se ven precisadas a lidiar con las dificultades propias de este, con su ambigüedad inherente; no obstante, saben encontrar en ello su principal fuente de riqueza.

La retórica, como práctica y como teoría, es el arte de persuadir, de convencer, de influir en los demás a través del discurso. Sin embargo, es también un instrumento de razonamiento que permite aclarar lo conveniente y, en consecuencia, tomar decisiones. Se convierte, así, en parte constitutiva de la filosofía de Aristóteles, como mostró contundentemente Perelman, en una herramienta clave y propia de las disciplinas prácticas (la ética, la política, el derecho) que procuran encontrar lo preferible cuando hay que tomar decisiones. En este sentido, como lógica no formal, es el *organón* de la razón práctica, así como la lógica formal es el *organón* de la razón teórica. A estos dosinstrumentos corresponden los razonamientos dialécticos y los razonamientos analíticos, respectivamente.

En este contexto, la noción de opinión adquiere un nuevo sentido. No se trata ya de la apariencia o de un falso conocimiento (como en Platón), sino de argumentaciones precedidas por la deliberación, que no pretenden alcanzar la verdad en sentido teórico, sino encontrar lo preferible en las distintas situaciones que la vida práctica, privada y públicanos plantea. Esto tiene

que ver con el ejercicio de la racionalidad práctica; de hecho, la propia filosofía tiene que ver con lo mismo, aunque en un plano más elaborado y sistemático.

La metafísica occidental, desde Parménides y Platón, pasando por Descartes y Kant,privilegia el despeje de la verdad como objeto de la filosofía; se opone a los sofistas y los retóricos que, desde su perspectiva, tratan de hacer prevalecer opiniones variadas y engañosas. Perelman toma partido por la retórica, en la medida en que, al igual que Ricoeur, entiende que las verdades filosóficas no surgen de intuiciones evidentes, más bien, son verdades metafóricas, argumentos que proponen una reconstrucción de lo real, permiten interpretar la realidad y ayudan a orientar la acción, precisando técnicas retóricas para hacerlas prevalecer (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2015).

Así, la filosofía es vista como un tipo de discurso razonable con el que se pretende encontrar argumentos universalizables; busca trascender los ámbitos restringidos, propios de los auditorios particulares, y no intenta fundamentar, sino argumentar. De este modo, la racionalidad práctica encuentra en el lenguaje común –por oposición a los lenguajes artificiales– su instrumento por excelencia para la construcción de opiniones razonables. Aristóteles consideraba que los hombres no solamente tienen voz, sino también logos, que connota

lenguaje, palabra, pensamiento o razón, argumentación y valoración o estimación. En consecuencia, para el estagirita, el lenguaje situaba a los hombres en la posibilidad de valorar las cosas racionalmente para tomar decisiones; asunto importante, ya que la vida de los hombres no es estable, y constantemente se está impelido a valorar y a tomar decisionesante los cambios que se presentan:

> La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores,y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad (Aristóteles, 2010, pp. 45-53).

Como puede apreciarse, existe un hilo de continuidad entre las preocupaciones de los sofistas y las de Aristóteles, recordando que en Aristóteles aparecen bajo una forma más elaborada. Justicia y política (más aún, justicia y derecho) están determinados por esa capacidad de valorar, de sopesar, de hacer estimaciones que el lenguaje posibilita. El *logos* incluye todas esas dimensiones sin las que no es posible la vida en sociedad, dimensiones que la retórica pone en primer plano y explota, y que son los rasgos característicos del discernimiento práctico.

Para todo el desarrollo anterior de la lógica, lo relevante consistía en revisar por escrito las argumentaciones de carácter principalmente filosófico. Algunos intentos anteriores incluso estaban vinculados –como en la época de Alejandro Magno– a la revisión gramática y retórica (o la llamada dialéctica y retórica). La dialéctica consistía en buscar la verdad mediante la lógica y el razonamiento, mientras que la retórica buscaba la persuasióny la emoción para influir sobre la mente de un auditorio.

Aunque para Aristóteles esta distinción no era tajante, ha influido significativamenteen el desarrollo de la lógica y puede localizarse en la dicotomía "convencer/ persuadir".

Para muchos, convencer es usar la razón, la dialéctica y la lógica, y persuadir es apoyarse en la emoción, el prejuicio y el lenguaje. Junto con esta distinción se presenta la del logos: *ethos* y *pathos*; de ello se desprende el carácter tajante que se le otorgó a la lógica antes de la teoría de la argumentación.

Se ha supuesto que estos tres elementos corresponden a tres campos distintos de estudio, y que cada uno de ellos no se relaciona argumentalmente con los otros dos. Por una parte, la lógica formal (*logos*) desarrolló los aspectos estructurales de los argumentos para evaluar su validez, mientras que el ethos se convirtió en la parte de la lógica informal que analiza las falacias referentes al abuso de la posición de un hombre frente a otro u otros, desde distintos aspectos, para analizar su fuerza, su trayectoria o su condición de desigualdad. Y, por último, el *pathos* o emocionalidad, se separó de las argumentaciones por considerarse todas las alusiones a este aspecto del hombre como falaces, y se le desterró de las argumentaciones serias, relegándola a "su campo": el arte.

Para los filósofos de entonces estas dos partes (tanto el ethos como el *pathos*) no sirvieron para construir argumentos válidos, buenos, convincentes, etcétera. Consecuentemente, la retórica puso énfasis en el *ethos*, y la psicología en el *patho*s, aun cuando los filósofos

sostuvieron de manera reiterada que *etho*s y *pathos* carecían de impacto sobre la aceptación o rechazo de los argumentos y, más formalmente, debían aceptar o rechazar argumentos solo a base del *logos*. Esta distinción y sus consecuencias permanecieron inamovibles hasta el surgimiento de los textos antes mencionados de Toulmin y Perelman.

Para recapitular, observemos que existen dos características esenciales en la cuestión que se viene trabajando. Está, por un lado, el énfasis fuerte en la argumentación dialógica, la cual representa una argumentación entre dos personas, no entre una persona y un trozo depapel frente a ella; y están, por otro lado, las argumentaciones situadas, referentes al lugar, espacio, época, contexto, etcétera. Ambas características tienen un impacto relevante tanto en las argumentaciones, como en los argumentadores.

Si bien este ensayo comenzó con un intento de discernir qué sucede si se aplica una búsqueda de conceptos metafísicos a los orígenes de la argumentación, se entiende que la diferencia entre las posturas tratadas de la argumentación y de la lógica –que dan sustento incluso en nuestros días a los estudios filosóficos– se funda en la metafísica planteada por sus autores. Esto

permite revisar con nuevos ojos los principios en los que está fundamentada la lógica, con base en los que actualmente se le colocan al diálogo.

En conclusión, resulta sorprendente que, al buscar la teoría de la argumentación propuesta por Sócrates, salte a la vista una ausencia de la misma, por encontrarse alejada de la vida política –y de la construcción de la misma– en su método de diálogo.

Referencias

Aristóteles. (1967). Poética. Madrid: Aguilar.

Aristóteles. (2010). Política. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2017). Retórica. México: Fondo de Cultura Económica.

Barthes. (1974). Investigaciones retóricas I: La antigua retórica, ayudamemoria. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Brenton, Philippe y Gauthier, Gilles. (2011). Historia de las teorías de la argumentación. 1 vols. Paris: La découverte.

Cappeletti, A. J. (1987). Protágoras: Naturaleza y cultura. Caracas: Biblioteca de la Academia nacional de la historia.

Cuadros, R. (2018). SOFÍSTICA, RETÓRICA Y FILOSOFÍA, http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n37/n37a04.pdf (consultada el 25 de mayo de 2018).

Dupréel, E. (1948). Los Sofistas: Protágoras, Gorgias, Prodicus, Hippias. Neuchatel: Editions du Griffon.

Hegel, G. (1997). Lecciones sobre la historia de la filosofía. México: Fondo de Cultura Económica,

Jaeger. (1994). Paideia. México: Fondo de Cultura Económica.

Luis Vega y Reñón, Paula Olmos Gómez. (2012). Compendio de Lógica, Argumentación y retórica. España: Trotta.

Nietzsche, F. (2000). Escritos sobre retórica. Madrid: Trotta.

Palllas, C. (2006). La argumentación: su historia a través de los filósofos. Uruguay: Selección de textos.

Plantin, C. (2009). La argumentación. 1. Traducido por Amparo Tusón Valls. Vol. 1. 1 vols. Barcelona, España: Ariel Practicum

Plantin, Cristian. (2012). La argumentación. primera. Traducido por Nora Isabel Muñoz. Vol. 1. 1 vols.

Buenos Aires, Argentina: Ciencias del Lenguaje.

Platón. (2011). Fedro. Madrid: Gredos.

Platón. (2011). Gorgias. Madrid: Gredos.

Platón. (2011). Protágoras. Madrid: Gredos, 2011.

Perelman, C. (1997). El imperio retórico. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Perelman C. y Olbrechts-Tyteca L. (2015). Tratado de la Argumentación. Madrid: Gredos.

Ricoeur, P. (2001). La metáfora viva. Madrid: Trotta y Ediciones Cristiandad.

Romilly, J. (1997). Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Barcelona: Seix Barral.

Imagen creada por IA a través de Freepik

PARTE 2

Tareas urgentes de la filosofía

Capítulo 6: Enseñanza de la Filosofía. Una lectura desde la biopolítica y la educación.

Mtra. Tania Rodríguez Martínez[1]
Universidad Autónoma de Nayarit
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0042-7154

Introducción

En México actualmente la enseñanza de la filosofía está siendo tema de discusión debido a la generación de un Marco Curricular Común (MCC) en la Educación Media Superior (EMS), donde se excluye a las disciplinas filosóficas colocándolas en un Área del conocimiento: Humanidades, donde supuestamente no desaparecen ni pierden su permanencia en la Educación Media Superior (EMS). Esto ha generado en el gremio filosófico una gran molestia después de que en el año de 2019 se modificará el Artículo 3° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, otorgándole a la filosofía el estatus de derecho, es ahora a tres años de distancia, se violenta este artículo con la modificación de MCC.

1 Docente-Investigadora de la Universidad Autónoma de Nayarit,

Al respecto podemos advertir que es un tema de biopolítica y educación porque se está gestionando y regulando la vida de los individuos en una población y circunstancia determinada, en este caso concreto la enseñanza de la filosofía en México.

¿Por qué causa prurito esta decisión de la Secretaría de Educación Pública? Ciertamente sorprendió mucho esta decisión, porque se habla de un nuevo modelo educativo traído del extranjero, denominado Gales. Samuel Ramos en El perfil del hombre y la Cultura en México, ya mencionaba que una de las consecuencias del sentimiento de inferioridad es la imitación, y eso al parecer a años de distancia de dicha sentencia no lo hemos superado. Aún no asumíamos bien ese modelo por competencias de la RIEMS, cuando ahora ya estamos hablando de "progresiones" Y "transversalidad" e "interdisciplina" paradójicamente sin disciplinas.

¿A qué se refiere esa Área del conocimiento Humanidades propuesta por la SEP? Al parecer no tienen una conceptualización clara y concreta al respecto. Nos da la impresión de que se están cometiendo los mismos errores del pasado. ¿Por qué? En 1967 con la famosa Oración Cívica[2] de Gabino Barreda, se excluían las humanidades de la Escuela Nacional Preparatoria, en pro de: "Libertad, orden y progreso". No sólo era quitarle a la

2 Es el discurso pronunciado un 16 de septiembre de 1867

Iglesia su injerencia en la educación sino también buscar una transformación cultural, económica, política y social de México con la filosofía positivista comtiana traída por Barreda desde Francia (importación e imitación).

Otro episodio, que apoya esta afirmación es la RIEMS que mutilaba las disciplinas humanísticas de la EMS. En el año de 2008 el expresidente Felipe Calderón Hinojosa no sólo inició la Guerra en Contra del Narcotráfico, sino también la acción coercitiva hacia las humanidades; afortunadamente emergió el Observatorio Filosófico de México con el único propósito de defender las disciplinas filosóficas que fueron cercenadas de los planes de estudios de la EMS.

Entonces, después de una década al parecer las cosas no han cambiado mucho. Aún siguen menospreciándose las disciplinas filosóficas, en ocasiones se les rebajan a materias o unidades de aprendizaje de relleno. Y quiénes están frente a grupo en la mayoría de las ocasiones no tienen el perfil filosófico o humanístico; aunque no es regla, muchísimas veces con el desconocimiento y transmisión errónea de los saberes y conocimientos filosóficos-humanísticos, ocasionan tedio, aburrimiento y en el peor de los casos aversión a dichas disciplinas.

¿Qué se puede hacerse ante este panorama? Actuar congruentemente con lo que las mismas disciplinas humanísticas nos aportan. Usar ese pensamiento

crítico, cuidadoso y creativo que está desde que somos unos infantes hasta que somos adultos mayores. Nos vanagloriamos de que somos personas críticas y proactivas, toca entonces generar ese contrapoder para no dejar que el poder político hegemónico decida quitar del MCC las humanidades, lacerando la formación integral y humanísticas de las presentes y futuras generaciones.

Este trabajo de acuerdo con lo antes mencionado está integrado por cuatro apartados: (1) ¿Qué se entiende por biopolítica y educación?, (2) La relación entre biopolítica y educación, (3) El análisis biopolítico de la Educación Media Superior en México y (4) Conclusiones.

Biopolítica

En la actualidad el término biopolítica es asociado a varios sucesos, fenómenos y hechos de la vida cotidiana. Desde la década de los 70 es un término que cobró sentido por los análisis de Michel Foucault, posteriormente de Giles Deleuze, Giorgio Agamben, Antonio Negri, Judith Butler, Chantal Mouffe, entre otros. Ciertamente es Foucault quien desarrolla el concepto, pero la acuñación se le debe al filósofo sueco Rudolf Kjellén, quién también creó el término de geopolítica. Se dice que Michel Foucault por primera vez utiliza el término en: Historia de la medicalización, segunda conferencia dictada en el curso

de medicina social que tuvo lugar en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, Brasil, en Educación médica y salud.

Para desmenuzar el concepto de biopolítica tendremos primero que explicar qué se entiende por poder, dispositivo, población y gubernamentalidad; es necesario para después relacionarlo con la educación.

El poder en la obra de Foucault está situado en esa etapa genealógica donde emanan los discursos, las prácticas y las instituciones que permiten romper con una concepción hegemónica del mismo, para él es el siglo XIX. Aunque Foucault no lo define si habla de que se trata de una situación estratégica y por ende es una relación de fuerzas, no le pertenece a nadie, está en constante movimiento y se encuentra en todas partes, lo ejercemos y padecemos de manera horizontal, vertical, de un lado a otro, no sólo de arriba hacia abajo. (Castro, 2004)

¿Cómo podemos percatarnos? A través de los diferentes dispositivos de poder que se manifiestan en las sociedades. ¿Qué es un dispositivo de poder? [...] un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales,

filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho como lo no dicho [...]. El dispositivo mismo es la red que puede establecerse entre estos elementos. (Minello, 1990, p. 99)

Los dispositivos de poder están presentes en las poblaciones. ¿Qué entiende Foucault por población? Un conjunto de personas que están en un determinado espacio donde se ejerce y padece poder mediante dispositivos específicos. Las personas en dicho campo o espacio están atravesadas por relaciones de poder coercitivas que dan origen según el autor francés a tres tipos de sociedades: monárquicas o de soberanía, disciplinarias y liberales. En las primeras, el poder es hegemónico el soberano es quién domina todo: territorio, población y la capacidad de hacer morir a sus súbditos.

En las segundas, el soberano mediante ciertas prácticas, discursos e instituciones trata de hacer vivir, maximizando las capacidades de las personas para que sean útiles y dóciles al capitalismo imperante. Si fuese necesario medicalizar, readaptar y reinsertar a las personas que han tenido algún tipo de situación de encierro, ya sea por enfermedad o infracción al orden social. En las terceras, se trata de hacer vivir o morir, de acuerdo con las libertades que están presentes en las poblaciones y que se administran de acuerdo con los flujos de las mismas poblaciones: natalidad, mortalidad, migraciones, entre otros aspectos.

Y justamente, en este tipo de poblaciones donde se regulan los flujos de las personas de acuerdo con el espacio y las relaciones de fuerzas y económicas, surge el concepto foucaultiano de gubernamentalidad. Concepto filosófico que acuñó Foucault para referirse a las técnicas, teorías y saberes a través de los cuales el Estado trata de actuar eficazmente en una población dada. Se trata de un poder racional cuya médula consiste en un saber hacer y donde mide su legitimidad a partir de dicha eficacia.

En contraste, la gobernabilidad se refiere al mero hecho de poder gobernar o no, de no perder el control de un país o pueblo. En suma, la gubernamentalidad se refiere a una específica forma de gobierno de los Estados modernos, donde se maximizan las habilidades y capacidades de los súbditos en aras del bienestar de las sociedades posmodernas, donde los estados no son intervencionistas sino benefactores, si interviene el Estado en la población, pero es por un bien mayor, y lo hace pocas veces, cuando es necesario y no hay otra opción.

Podemos decir que la biopolítica se vincula con tres aspectos importantes: el primero, con una manera de ejercer el poder de forma económica, el segundo, con los discursos y las instituciones que permiten hacer de la vida un dominio "positivo" de intervención; y el tercero, con los dispositivos que permiten actuar sobre la vida en

conjunto, es decir, las poblaciones**.** Así, el objetivo de una razón gubernamental, como dice Foucault en Seguridad, territorio, población, es crear, producir, no destruir; el Estado administra la vida, acrecienta su productividad y fortalece a la población que gobierna. La vida ha dejado su lugar privilegiado como parte de la naturaleza humana, ahora es un campo de intervención política, el campo donde interactúan las redes, los dispositivos de poder minuciosos que hacen que todo se vuelva parte del espacio de la biopolítica.

Educación

Ahora bien, la educación es por antonomasia un dispositivo de poder, desde su propia concepción por qué se trata de: (1) Dirigir, encaminar, doctrinar. (2) Desarrollar o perfeccionar las facultades y morales del niño o del joven por medio de preceptos, ejercicios, ejemplos, etc. (3) Educar la inteligencia, la voluntad. (RAE, 2022) Foucault lo relaciona con los conceptos de disciplina y normalización.

Por disciplina nos dice: "no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una "física" o una "anatomía" del poder, una tecnología."

(Foucault, 1980) Es un mecanismo coercitivo que actúa no sólo en la conducta de las personas sino también en sus cuerpos. Su fin es crear norma, es decir, normalizar.

Normalizar significa corregir, encauzar, medicalizar, readaptar, reinsertar, adiestrar, individualizar, regularizar, crear, en fin, todo aquello que se relacione con la disciplina. La normalización es crear un estándar donde se reduzcan ciertas actitudes para que se rijan por la norma. Cabe aclarar que no nos detendremos a detalle si consideramos si esto es correcto o incorrecto, porque son otros los propósitos de este trabajo, y ciertamente en algún otro escrito esperamos desarrollarlo.

Biopolítica y Educación

Las relaciones explícitas e implícitas entre biopolítica y educación son muy importantes en un contexto como el nuestro. Dado que partimos que la educación es normalizar, y la biopolítica es la intervención del Estado en la vida de los integrantes de una población determinada con fines de controlar los flujos de la oferta educativa, los planes de estudios, las movilidades e intercambios académicos, la emergencia de nuevas instituciones educativas con discursos en pro del bienestar social.

¿Dónde queda el libre albedrío cuando la oferta educativa es deficiente? ¿Cuáles son las licenciaturas con mayor demanda? ¿Cuáles no? ¿Por qué? Son algunas de

las preguntas que nos surgen respecto a las interacciones que se dan entre biopolítica y educación. Actualmente los discursos a favor de un tipo de formación educativa y en contra de otra.

A principios del mes de febrero de 2023 en las redes sociales: Facebook, Instagram y Twitter, fueron difundidas imágenes de dinosaurios con distintas profesiones u oficios: médicos, administradores, agrónomos, bomberos, albañiles, filósofos, entre otras. Su origen es el Tiktok llamado AI Dreams (Mora, 2023), y resalta que en México la mayoría de los jóvenes quieren dedicarse a ser Youtuber[3].

Ante este panorama, ¿puede aplicarse un análisis biopolítico? Por supuesto, porque las redes sociales funcionan actualmente como un panóptico donde permite observar los flujos "libres" de información, que las propias personas ceden para su uso. Dichos datos que se proporcionan de manera voluntaria, sin coacción generan perfiles de posibles consumidores de viajes, productos y en este caso de las profesiones u oficios que marcan tendencia.

3 Está información puede respaldarse con el resultado de la plataforma estadounidense Remitly que recabó datos de las búsquedas del trabajo soñado en México y en el mundo. (El Financiero, 2023)

Hacer énfasis en el uso de las redes sociales es importante para poder proyectar temas de interés público y privado. Ciertamente, no todo cae en un aspecto negativo del uso de ella.

También hay un aspecto positivo, por ejemplo, cuando se trata de viralizar que se haga justicia: la búsqueda de las personas que sufren de desaparición forzada u otro delito; en el ámbito académico la difusión de las actividades a más número de personas. Por lo tanto, como dice el propio Foucault: "No hay necesidad de armas, de violencias físicas, de coacciones materiales. Basta una mirada. Una mirada que vigile, y que, cada uno, sintiéndola pensar sobre sí, termine por interiorizarla hasta el punto de vigilarse a sí mismo; cada uno ejercerá está vigilancia sobre y contra sí mismo. (Foucault, 2020, p. 30) El panóptico posmoderno son las redes sociales: Facebook, Instagram y Twitter, principalmente.

Afortunadamente, no todo está perdido se generan resistencias ante este panorama de dominación tecnológico. Una de ellas es el uso que se puede hacer de las mismas redes. Por ejemplo, marcar tendencia con el tema: ¿para qué estudiar filosofía en las preparatorias? Las acciones que se pongan a través de dichas redes no sólo es exigir sino mostrar la importancia de tener un pensamiento crítico, creativo y cuidadoso para la toma de decisiones y resoluciones de problemas de la vida

cotidiana. Dejar en claro, que no se busca que estudien la filosofía de manera profesional, porque eso es atentar a lo mismo que se predica de pensamiento libre y humano de cada persona.

El Análisis Biopolítico de la Educación Media Superior en México

Las disciplinas filosóficas que se imparten la EMS son parte inherente del desarrollo de habilidades del pensamiento de orden superior necesarias para las personas en sus estudios profesionales y vida cotidiana, quitarlas sería un error. Visto desde otra perspectiva, no están en conflicto con la propuesta del MCC de la Nueva Escuela Mexicana, porque las herramientas para tratar temas de ciudadanía, democracia y derechos humanos, para forjar los valores morales que les permitan vivir y convivir en una sociedad mejor se generan en el estudio de estas disciplinas filosóficas. Englobarlas en un área de humanidades no es la solución.

> La propuesta de la SEP dice:
>
> Quienes son formados en la Nueva Escuela Mexicana emplean el pensamiento crítico gestado a partir de análisis, reflexión, diálogo, conciencia histórica, humanismo y argumentación fundada para el mejoramiento de los ámbitos social, cultural y político. Asimismo, poseen capacidades

> que favorecen el aprendizaje permanente, la incorporación de métodos colaborativos e innovadores, avances tecnológicos e investigación científica y usan la libertad creativa para innovar y transformar la realidad en beneficio de una mejor distribución de la riqueza. (SEMS, 2019)

La propuesta de la SEP no es desdeñable al contrario es pertinente y urgente, sólo que para lograr esos objetivos no se pueden englobar sólo en un área de humanidades, queda muy ambigua. Se puede diseñar un plan de estudios que permita el trabajar con disciplinas filosóficas, donde se incorporen los contenidos y estrategias didácticas para enseñar a pensar de manera crítica, creativa y cuidadosa (Lógica, Estética y Ética). Para reflexionar, dialogar y crear conciencia de sí, histórica, etc. se requiere de un buen curso de Lógica donde se incluyan los talleres de análisis y construcción de argumentos. Porque argumentar es transversal a toda la propuesta de la SEP para el MCC de la EMS, pero no se logra solo enunciándola sino creando los espacios propios para desarrollarla y ejercitarla.

Se hace énfasis en lo que declara la UNESCO para la educación en su agenda 2030: "Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida

para todos". (UNESCO, 2015) Es una visión y misión por antonomasia humanista, ¿pero a eso se refiere la SEMS? Al parecer no.

Justamente por ello Guillermo Hurtado señala:

> Uno de los ejes articuladores de la "Nueva Escuela Mexicana" es el pensamiento crítico: la capacidad del alumno para interrogar de manera racional a su realidad y oponerse a la injusticia que se encuentre en ella. Quizá éste sea el elemento más importante del nuevo plan desde una perspectiva política. Estoy convencido de que en el desarrollo del pensamiento crítico dentro del salón de clases se definirá si la Nueva escuela mexicana formará los sujetos libres y conscientes que requiere una democracia genuina o los sujetos domesticados y dependientes de un régimen autoritario. (Hurtado, 2022)

Hemos hecho énfasis sobre el pensamiento crítico –como lo hace Hurtado–, apostamos en este trabajo no sólo a él estrictamente, sino de la mano del pensamiento creativo y cuidadoso que se rescata desde la propuesta de Ana Sharp y Mathew Lipman principalmente, porque tenemos la firme convicción de que la filosofía puede enseñarse desde la primera infancia, con Filosofía para Niñas y Niños y Adolescentes. Existen casos de éxito donde también se enseñan disciplinas filosóficas: ética,

lógica y argumentación en Secundaria. (Rodríguez, 2021) Surge entonces la pregunta: ¿A qué se refiere esa Área del conocimiento Humanidades propuesta por la SEP?

> [...] debe ser entendido como un potenciador de habilidades, técnicas y metodologías que emplean, de manera parcial o total, los estudiantes de la EMS en su vida cotidiana y en sus intercambios colectivos; y, por otra parte, como un coagente para la apropiación e intercambios de saber, de experiencias y de producción de prácticas de las otras áreas del currículum fundamental y de los recursos del currículo ampliado. Es decir, las configuraciones epistemológica y categorial o problemática de las Humanidades están pensadas para problematizar discursos de las ciencias sociales, para socorrer en la interpretación de experimentos o teorías a las ciencias experimentales, para criticar las prácticas digitales, apoyar socioemocionalmente a individuos y colectividades, entre otras actividades. (SEMS, 2019)

Al hablar de humanidades consideramos cierta imprecisión. Haciendo un poco de análisis genealógico podemos advertir la posible definición a través del vocablo humanitas que utilizaron los romanos para poder diferenciar al hombre de todo lo que existía sobre la faz de la Tierra. Una explicación al respecto:

> En términos históricos, las humanidades, como saber sistematizado, son un producto de la época moderna: ayuda a la irrupción de ésta y es su creación. El momento de tránsito de la medievalidad a la modernidad se le identifica como movimiento humanístico, que naciendo en Italia en el siglo XIV se propagó por Francia y el norte de Europa en los decenios posteriores. Hacia el año 1500 se llamó en Italia umanisti, palabra derivada de la humanitas de Cicerón, a toda ausencia de preocupación por la vida de ultratumba, pregonando la placentera inclinación por la condición terrenal del hombre, iniciando el culto al individualismo. Por esta razón se habla que dicho movimiento es precursor de la modernidad, es el tránsito que anuncia el paso de la cultura medieval a una nueva, que hoy reconocemos, en el mundo occidental, como cultura moderna. (Saladino, 2017, p. 41)

En la actualidad, nos enfrentamos a un término polisémico. Entonces, las humanidades serán esas interacciones entre diferentes disciplinas y ciencias con énfasis en el fomento de la dignidad, la libertad, el pensamiento crítico, cuidadoso y creativo, entre otras cualidades y capacidades, es decir, todos esos aspectos de las personas, en una sociedad dada, que les permiten tener un proyecto de vida y de comunidad. Las humanidades así entendidas van de la mano de la

educación, porque ser humanista no se nace, se hace –como diría Simone Beauvoir respecto a la mujer, nosotros lo adaptamos al ser humanista–.

La propuesta de la SEMS nos resulta interesante dónde vemos algunas cuestiones aún por definir son cómo se busca trabajar de manera transversal e interdisciplinariamente porque sin disciplinas filosóficas lo vemos no sólo complicado sino muy difícil, sin pecar en pesimistas. Dado que también vemos que serán tres semestres o periodos escolares de los seis en donde se impartirá el Área de conocimiento de Humanidades.

Es un llamado no sólo a la denuncia sino a la acción lo que proponemos. Primero se puede impartir las disciplinas filosóficas en la EMS, con perfiles en humanidades que no generen tedio y aburrimiento con la forma en que se enseñan dichas unidades de aprendizaje, que consideramos ha sido la constante queja de los estudiantes principalmente.

En la misma propuesta se enuncia una protesta sobre la didáctica que se emplea para la enseñanza menciona los siguientes rasgos:

> 1. En la EMS se han enseñado las humanidades los problemas abordados por los grandes pensadores de la historia occidental de manera informativa, general y panorámica;

2. Se considera que para informar a los estudiantes de bachillerato es necesario el uso de manuales o compendios; y

3. La enseñanza de las humanidades a este nivel debe atender una psicología del estudiante para generar en él curiosidad, de manera que lleve los problemas filosóficos al aula y así se interese en la experiencia de los grandes pensadores y creadores de la historia occidental y que, en añadidura, los imite.

Esta didáctica no ha sido pensada tomando en cuenta las características propias de las y los estudiantes de la EMS. (SEP, 2019)

Es justa la crítica, ciertamente es una forma que bien podríamos llamar de erudición, con la cual no estamos de acuerdo sobre todo porque se apela en la mayoría de los casos a la memoria más que al desarrollo de habilidades del pensamiento de orden superior, nosotros estamos de acuerdo con ceñirse los contenidos de las disciplinas filosóficas a las condiciones contextuales de las y los estudiantes de EMS. (González et al, 2020)

¿Cómo podría ser posible esto? Con cursos de formación y actualización de los contenidos que están contenidos en la propuesta de la SEMS, con referencias actualizadas y contenidos de primera mano con los autores que manejan los temas. No sólo asistir a un

curso por cumplir. Partir de problemas filosóficos de su entorno, es decir de saberes, creencias y conocimientos situados en su contexto.

Un ejemplo, tomado de las progresiones; el tema de "Vivir aquí y ahora". Este tema transversal e interdisciplinar por ejemplo se trabaja en el reciente libro publicado por Arnold Kraus, Bioética: Manifiesto por la Tierra, donde a propósito de la pandemia de COVID-19, se hace planteamientos biológicos, culturales, económicos, éticos, filosóficos, médicos, políticos y sociales que buscan salvaguardar la Tierra para "hablar de un manifiesto por la Tierra y no de un testamento de la Tierra". (Kraus, 2020, p.14)

Este libro también da cuenta que las disciplinas filosóficas y las ciencias no están desvinculadas, hay temas de interés común que en los últimos años han dado paso a la creación de otras ciencias y disciplinas como son: las neurociencias, ecosofía, bioética, biopolítica, antropología alimentaria, entre otras.

Insistimos que no estamos cerrados al diálogo ante esta propuesta por la SEMS, consideramos que podemos trabajar n conjunto para que las humanidades sean transversales e interdisciplinares en el Marco Curricular Común de la Educación Media Superior (MCCEMS).

¿Por qué es importante generar esos lazos solidarios y de cooperación con la SEP ante una reforma educativa tan necesaria e importante para México? Consideramos que la educación pública dignifica a las personas en su condición humana. Como afirma el filósofo Luis Villoro:

> ¿Cuáles serían los principios generales de la educación pública en una sociedad democrática? Democracia quiere decir "por de todo el pueblo", por lo tanto, en sociedades que se quieren democráticas, una política pública sólo puede establecer con fines educativos a aquellos que respondan a un consenso general de los actores sociales. Ese consenso sólo puede estar dado en el pacto social que constituye la asociación política; debe estar alejado del partidarismo ideológico o de la propuesta de valores controvertidos, que pudieran entrar en conflicto. (Villoro, 2022, p. 145)

Justamente, por ello asumiendo las palabras de Villoro, quiénes nos dedicamos a la filosofía sabemos de nuestra responsabilidad social. Nuestra vocación no es estar ajenos a nuestras circunstancias. Somos críticos en un doble sentido: protesta y propuesta. Y cierto esto, es que proponemos trabajar de manera participativa y colaborativa por una mejor educación en nuestro país

que responda a los retos actuales y a las demandas de las organizaciones internacionales como la UNESCO y la OCDE.

Es una injusticia epistémica[4] el que se nos mantenga al margen de las discusiones de la actual reforma. A través del Observatorio Filosófico de México (OFM), la Asociación Filosófica de México (AFM), los representantes de Observatorio Filosófico Norte, Observatorio Filosófico de Morelos, Observatorio Filosófico de Occidente, COAPEHUM y del Movimiento en Defensa de la Filosofía (MoDeFi), se ha solicitado audiencia con las autoridades de la SEP (Vargas, 2022) mostrando el interés de participar en la realización de la reforma educativa sin excluir las disciplinas filosóficas del MCCEMS.

4 Es el término acuñado por la filósofa Miranda Fricker en su libro: Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento, Herder, Barcelona, 2017. Se refiere a: "[...]causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de sujeto de conocimiento." (Fricker, 2017, p. 17) Hay dos formas de injusticia epistémica: testimonial y hermenéutica la primera es: "Cuando hay prejuicios identitarios en el entorno discursivo, existe riesgo de incurrir en el ejemplo de la injusticia testimonial que hemos denominado central (déficit de credibilidad prejuicioso identitario)." (Fricker, 2017, p. 147) La hermenéutica se da no por un individuo sino por un colectivo "[...]sitúa alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales." (Fricker, 2017, p. 18)

Conclusiones

Afirmamos que no estamos en contra de la reforma educativa propuesta por la SEP para el MCCEMS, nos gustaría participar para generar una educación con las pretensiones expuestas en las misma, es decir, generar las condiciones para que se desarrollen las habilidades de pensamiento de orden superior (crítico, creativo y cuidadoso) útiles para sus vidas, forjar el carácter como ciudadanos comprometidos con su alrededor desde proyectos de interacción social donde lo colectivo sea justo, plural, incluyente y democrático.

Al ser ignorados la mayoría de las ocasiones, consideramos que la razón gubernamental que gobierna el país actualmente no está alejada de lo que combate: el neoliberalismo. Cercenar las disciplinas filosóficas deja de lado la capacidad de pensar, actuar, sentir de manera filosófica nuestras circunstancias. No basta con ceñirlas en un Área de conocimiento de Humanidades. Sí lo que falla es la didáctica, habrá que ponerse a trabajar en ella.

Desde una biopolítica positiva, el estado puede hacer intervenciones para mejorar y regular el flujo –en este caso el de la educación en EMS– de la mano de todos los actores sociales que intervienen en ella. Sino estará actuando de manera necropolítica, donde liquidar, cercenar u omitir es la medida de seguridad para asegurar calidad y progreso, en un estado neoliberal.

La filosofía está ligada a la vida humana sin más. Los problemas filosóficos no sólo son abstracciones, también son problemas de mujeres y hombres de carne y hueso que viven de sus preguntas ligadas a sus circunstancias, abrevan de las experiencias, de sus emociones. No sólo es pensar críticamente, es sentir y actuar conforme a todo un sistema de creencias, saberes y conocimientos que se viven filosóficamente.

Un ejemplo de que la filosofía puede enseñarse sin hacer referencia explícita a autores y teorías es la metodología de Filosofía para Niñas, Niños y Adolescentes propuesta por Mathew Lipman y Ana Sharp, y actualizada por filósofas y filósofos mexicanos como es el caso de: Eugenio Echeverría, Leslie Cázares, Patricia Madrigal, Paulina Ramírez, entre otros, que promueven el espíritu inquisidor y la búsqueda de la verdad por riesgo y cuenta propia.

De algo estamos seguros, que quiénes tenemos vocación de filósofas y filósofos nos gusta dialogar sobre nuestra rebeldía moral. Y el primer acto de rebeldía y resistencia ante este panorama neoliberal es estudiar como profesión: Filosofía. Amamos y nos apasionamos con intensidad por los valores de una vida humana, porque no somos ajenos a ella. Vivimos filosóficamente con los pies situados en nuestro contexto.

Referencias

Agamben, G. (2010), Estado de excepción, Adriana Hidalgo Editora

Agamben, G. (2006), Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida, Pre-textos

Castro, E. (2004), El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes

Esposito, R. (2006), Bíos. Biopolítica y filosofía, Amorrortu

El Financiero. (2 de febrero de 2023). 'Quiero ser youtuber': Estos son los trabajos que todos quieren en México y en el mundo. Recuperado de: https://www.elfinanciero.com.mx/mundo/2023/02/02/quiero-ser-youtuber-estos-son-los-trabajos-que-todos-quieren-en-mexico-y-en-el-mundo/

Foucault, F. (2020). Panóptico. Jeremy Bentham. Virus Editorial

Foucault, F. (2007). Nacimiento de la Biopolítica. Fondo de Cultura Económica

Foucault, F. (2006). Seguridad, territorio, población. Fondo de Cultura Económica

Foucault, F. (2001). Vigilar y Castigar. Siglo XXI Editores

Fricker, M. (2017). Injusticia epistémica, Herder

González, A., Martínez, K. y Rodríguez, T. (2020). Desarrollo de habilidades argumentales para procesos de enseñanza-aprendizaje. Una propuesta en cierne. En Jasso, J., Conforti, C. y Jasso, E. (Ed.) Lógica(s), argumentación y pensamiento crítico (pp. 451-462). Torres y Asociados

Hurtado, G. (28 de mayo 2022). Pedagogía e ideología de la Nueva escuela mexicana. La Razón. Recuperado de: https://www.razon.com.mx/opinion/columnas/guillermo-hurtado/pedagogia-e-ideologia-nueva-escuela-mexicana-484415

Mora, H. (6 de febrero 2023). Por qué hay dinosaurios en Facebook, te contamos su significado y origen de estas imágenes virales en redes sociales. Tus Buenas Noticias. Recuperado de: https://www.tusbuenasnoticias.com

Saladino García, A. (2017). Humanidades: Concepto e identidad. La Colmena, l(3) pp. 40-44. https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/6573>.

Subsecretaría Educación Media Superior. (2019). La Nueva Escuela Mexicana: principios y orientaciones pedagógicas. Recuperado de: https://educacionmediasuperior.sep.gob.mx/work/models/sems/Resource/13516/1/images/NEMprincipiosyorientacionpedagogica.pdf

Rodríguez Campos, C. (2021). La apuesta por la filosofía en el Instituto Mártires 20 de Febrero Secundaria: una retrospectiva. South Florida Journal of Development, 2(2) pp. 1915-1929. Recuperado de: https://www.academia.edu/75966339/La_apuesta_por_la_filosof%C3%ADa_en_el_Instituto_M%C3%A1rtires_20_de_Febrero_Secundaria_una_retrospectiva

UNESCO, (2015). Declaración de Incheon Educación 2030: Hacia una educación inclusiva y equitativa de calidad y un aprendizaje a lo largo de la vida para todos. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000233137_spa

Vargas Lozano, G. (30 de noviembre de 2022). La comunidad filosófica busca audiencia con la titular de la SEP. La Jornada

Vargas Lozano, G. y L. A. Patiño Palafox (2016). La difusión de la filosofía, ¿es necesaria? Torres y Asociados

Varios. (2011). La filosofía. Una escuela para la libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje: la situación actual y las perspectivas para el futuro. UNESCO-UAM

Varios. (2020). Filosofía para Niñas y Niños en México. Un horizonte de diálogo, libertad y paz. Torres y Asociados

Villoro, L. (2022). La identidad múltiple. El Colegio Nacional

Capítulo 7: La función de la argumentación para las prácticas filosóficas. Una presencia de alcances dialógicos

Diana Lizbeth Ruiz Rincón
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0612-0332
Aldo Kevin Roblero Balbuena
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7609-2509
Universidad Autónoma de Chiapas

Introducción

El presente capítulo parte del escenario hipotético en el que, las y los profesionales que se desempeñan en el ejercicio profesional de la docencia, no siempre poseen las herramientas de la filosofía para enmarcar su experiencia discursiva en la interacción con los otros. Así, las siguientes páginas pretenden exponer que, si los profesionales que implementan alguno de los métodos propios de las prácticas filosóficas no siempre poseen las herramientas de la filosofía para enmarcar su experiencia, entonces la presencia de las bases argumentativas puede abonar a propiciar dichas herramientas para dialogar razonablemente.

Desde la diferenciación entre prácticas filosóficas y filosofía aplicada, establecemos que, en el caso de las primeras, nos referiremos a ellas como el despliegue de métodos provenientes del ámbito de la filosofía cuyo horizonte de aplicabilidad contempla a la cotidianidad, éstas se sitúan mayormente en espacios profesionales como el de la docencia, cuya implementación abona en los procesos de enseñanza-aprendizaje en espacios áulicos de configuración dialógica. Tomando en cuenta que,

> (…) las prácticas filosóficas se han incorporado a los discursos académicos, esto es, no son pues ya quimeras acéfalas negadas por los espacios instituidos, sino otras formas de responder filosóficamente a los embates que apelan a la irrelevancia del filósofo y la filosofía misma. (Ruiz-Rincón, 2019, p.17)

Mientras que la filosofía aplicada será entendida en su dimensión pluridisciplinar, interdisciplinar, multidisciplinar e inclusive, transdisciplinar; en tanto que habrá de brindar perspectivas y compromisos epistemológicos con los diversos objetos de estudio y las diferentes disciplinas o ciencias; así como enfoques conceptuales y teórico-metodológicos que constituyen los fundamentos del quehacer científico, pero también sus fines.

Esto es, mientras que la filosofía aplicada demanda profesionales de la filosofía cuya formación responda a las necesidades reflexivas y críticas de las diversas áreas del conocimiento humano; las prácticas filosóficas no precisan de un profesional de la filosofía, en tanto se centran en la aplicación de métodos específicos y concretos para situaciones específicas y concretas. Ahora bien, esta distinción superficial, pretende realzar la importancia de las prácticas filosóficas, no sólo como divulgadoras del quehacer filosófico mismo, sino también como espacios en los que se pueden integrar líneas de investigación emergentes y su aplicación.

La estructura del capítulo se compone de cuatro partes, la primera de ellas estará dedicada a presentar someramente, los métodos de la filosofía en tanto herramientas; mientras que, en un segundo momento, dichas herramientas filosóficas serán entendidas como formas de Acceso Universal al Conocimiento (AUC). La segunda mitad del capítulo, abordará el criterio de razonabilidad en las prácticas filosóficas, para estar en condiciones de llevar al lector a la idea de la argumentación y los enlaces dialógicos en cuanto a su función en el ámbito de las prácticas filosóficas.

Métodos de la filosofía como herramientas

Toda persona se ha hecho preguntas filosóficas, en ocasiones son las situaciones límite como el dolor, el sufrimiento, la muerte, las que operan como alicientes o como detonadores para la formulación de tales preguntas. ¿Por qué a mí?, ¿Por qué las cosas son de esta forma y no de otra?, ¿Cuál es mi papel y/o mi lugar en el mundo? Toda persona ha tratado de responder a las preguntas filosóficas que se plantea. Sin embargo, aunque se integren a las prácticas filosóficas, ello no da derecho a pensar que están inicialmente interesadas en la filosofía de la misma forma en que un filósofo lo está. Por ejemplo, se dice que el filósofo no se contenta con la primera respuesta o solución que encuentra, sino que lleva su indagación hasta las últimas consecuencias, posiblemente motivado por "el taladrante aguijón de la duda" (Hessen, 2008, p. 32).

> (...) todo ser humano se ha hecho preguntas filosóficas y ha tratado de responderlas, pero esta situación no lo convierte en filósofo (...) No obstante lo anterior, lo que sí está claro es que cualquier persona puede tener una filosofía de vida, que le ayude a afrontar su propia existencia, la cual consiste en una visión panorámica sobre el hombre, el mundo y Dios, que son los ejes principales para ordenar

el pensamiento (Castillo Ávila, 2010, p. 154).

Hessen (2008, pp. 14-15) define la filosofía como "autorreflexión del espíritu sobre su conducta valorativa, teórica y práctica". El autor divide la esfera total de la filosofía en tres partes: 1) La teoría del conocimiento como reflexión sobre la conducta teórica de la persona, y se subdivide en lógica y epistemología; 2) La teoría de los valores como reflexión sobre la conducta práctica de la misma y se descompone en ética, estética y filosofía de la religión; y 3) Teoría de la concepción del universo como reflexión de la persona sobre sí misma, integrada por la metafísica y la concepción del universo en sentido estricto.

Lo anterior permite contextualizar los ejes que menciona Castillo, y con el mismo fin puede pensarse en algunos de los problemas filosóficos señalados por Cornman, Pappas y Lehrer (2012): el conocimiento y el escepticismo, la mente y el cuerpo, la justificación de la creencia en un ser supremo, la libertad y el determinismo, etc.

Ellos consideran que dichos problemas son cuestiones intelectuales complejas que, dado su carácter general y fundamental no pueden ser contestadas definitiva y concluyentemente a partir del recurso de una metodología experimental o de tal o cual teoría, sino que requieren otro tipo de herramientas. En esos términos

se puede adelantar que las cuestiones filosóficas son problemas para los cuales no existe la respuesta, sino que simplemente hay respuestas, y que existen herramientas para tratar con ellas.

Ahora, si se sigue a Tomlinson (2018) se llega al pensamiento de que no toda persona dispone en cualquier momento de las herramientas para tratar con las preguntas o cuestiones filosóficas. Esto se debe, además de la disposición y el gusto personal, a la naturaleza de los problemas de la filosofía.

El diccionario de *Oxford Languages* ofrece dos entradas para el concepto de herramienta: i) Instrumento, generalmente de hierro o acero que sirve para hacer o reparar algo y que se usa con las manos; ii) Conjunto de instrumentos que se utilizan para desempeñar un oficio o trabajo determinados. Bill Tomlinson (2018) habla explícitamente acerca de las herramientas de la filosofía. Este autor define "herramienta" como "cualquier cosa que usamos para hacer algo".

De acuerdo con él, las ideas son el objeto de estudio de la filosofía y éstas son entidades abstractas. Él piensa que, así como se requieren herramientas físicas para trabajar con cosas tangibles en el mundo físico, también se requieren herramientas un tanto más abstractas para trabajar con objetos abstractos como las ideas. Un aspecto de su trabajo que no puede soslayarse

aquí es la organización y clasificación que realiza de las herramientas en cuestión. Las herramientas de la filosofía, dice, se pueden ordenar en cinco categorías: 1) Dispositivos; 2) Principios; 3) Métodos; 4) Conceptos; y 5) Sistemas o teorías.

Los dispositivos son actos o actividades, como el acto de formular una pregunta, dice Tomlinson a modo de ejemplo. Es posible aventurarse aquí a proponer otros actos de habla como el declarar, exclamar u ordenar, o también el acto de escuchar como otros ejemplos de dispositivos filosóficos, lo mismo que el leer y escribir textos. O dibujar, pintar, bailar, olfatear, saborear, etc.

En concreto, todas aquellas acciones y recursos que tienen que ver con los sentidos, con el cuerpo, que de una u otra manera se relacionan con los estados anímicos y que pueden incluso pensarse en el sentido de fungir como disparadores (*triggers)* para emplear otros tipos de herramientas, siguiendo la idea de Sumiacher (2017) en torno al uso del cuerpo en las prácticas filosóficas.

Tomlinson apunta que los principios se pueden entender de dos formas: 1) como declaraciones que se consideran verdaderas o importantes, tal como puede ser una ley o algún supuesto metafísico; como el monismo o el dualismo en filosofía de la psicología; y 2) como indicaciones, recomendaciones, alguna regla, guía o consejo metodológico importante.

Entre dichos principios, por ejemplo, se puede mencionar el principio de identidad, el principio de no-contradicción y el principio del tercero excluido (Gutiérrez Sáenz. 2006). Otros ejemplos serían los principios de validez y solidez (Rauhut, 2007).

Por otro lado, una herramienta es un método si está compuesta por un conjunto de herramientas que puede incluir varios pasos o fases. Dicho conjunto puede formarse por dispositivos, principios y otros métodos. Con el propósito de referir también los métodos de las prácticas filosóficas, puede consultarse a Hategan (2020) quien ofrece interesantes adiciones al kit de herramientas, entre las cuales aparecen el diálogo socrático breve, el entrenamiento en dilemas, PEACE, MEANS y el pensamiento crítico.

De acuerdo con Navarro Chávez (2011), los métodos de pensamiento incluyen la abstracción, deducción, inducción, análisis, síntesis, definición, clasificación y comparación. Mientras que los métodos filosóficos engloban el método de los sofistas, el método socrático, el método cartesiano, fenomenológico, hermenéutico, dialéctico, crítico, deconstruccionista y el método de análisis del discurso.

Otros elementos que pueden añadirse a esta lista, se encuentran en Baggini y Fossl (2010), aunque ellos les llaman herramientas de escuelas históricas y filósofos,

entre las que se incluyen aforismos, fragmentos, observaciones, la noción de categorías y diferencias específicas, los *elenchus* y *aporia,* el tenedor de Hume, el discurso indirecto, el Principio de identidad de Leibniz, la Navaja de Ockham, los métodos fenomenológicos, la distinción signo-significante, y el argumento trascendental.

Por otro lado, los conceptos se entienden desde esta perspectiva como términos que dividen las cosas en partes y de acuerdo con el mismo Tomlinson, introducir un nuevo concepto es igual a introducir una nueva herramienta. Ejemplos de herramientas para distinciones conceptuales se pueden hallar también en Baggini y Fossl (2010): A priori/a posteriori, Absoluto/relativo, Analítico/sintético, Categórico/ modal, Condicional/bicondicional, De re/de dicto, Revocable/irrevocable, Vinculación/implicación, Esencia/ accidente, Internalismo/externalismo, Conocimiento por experiencia/por descripción, Necesario/contingente, Necesario/suficiente, Objetivo/subjetivo, Realista/ no-realista, Sentido/referencia, Sintaxis/semántica, Conceptos densos/ligeros, Tipo/ejemplar.

Los sistemas son, de acuerdo con Tomlinson, intentos de organizar conjuntos de ideas o conceptos relacionados, un ejemplo que el autor añade es la lógica. Susanne Langer dice que la lógica es una herramienta de

pensamiento filosófico y un conocimiento en torno a las formas y las relaciones entre ellas. Ella otorga especial importancia a la lógica como herramienta de la filosofía, hasta el punto de considerarla indispensable:

> *In the case of philosophy especially, logic is a well nigh indispensable tool. It illuminates problems that have been obscure for hundreds and even thousands of years, by showing us a possible new formulation of some thoroughly muddled question; it does away with innumerable notions that are merely different names for one and the same concept; it reveals inconsistencies in our most cherished thoughts, and suggests remarkable generalizations of ideas that seemed quite local in their application. Logic is to the philosopher what the telescope is to the astronomer: an instrument of vision. (Tomlinson, 1967, pp. 40-41*)

Aquí, puede objetarse un conflicto entre las perspectivas de Hessen y Langer, porque puede decirse que para el primero la lógica es una parte de la teoría del conocimiento, es decir, parte de la reflexión de la persona sobre su propia conducta valorativa teórica. Mientras que, como se ha visto, Langer la considera una herramienta para la filosofía, es decir, la herramienta para la reflexión que propone Hessen.

La forma de lidiar con esto es hacer referencia a la distinción entre lógica y filosofía de la lógica. Un ejemplo de esto último se encontraría en los ensayos de semántica y filosofía de la lógica (2017) de Gottlob Frege, y para ir rápido, se puede considerar la dimensión semántica del concepto de "lógica" con apoyo de las categorías gramaticales: la lógica como sustantivo, o como adjetivo, etc.

Como puede verse aquí, y aunque estén mencionadas no más que a vuelo de pájaro, las herramientas de la filosofía resultan más bien cuantiosas. No obstante, ante la diversidad, puede que se eche de menos un "ojo entrenado" para reconocer qué herramienta emplear dadas tales o cuales circunstancias y también de una "mano sensible" para acercar dichas herramientas a los participantes en acto o en potencia de las prácticas filosóficas.

Las prácticas filosóficas como formas de AUC

Si lo anterior es el caso, es decir, si es verdad que no toda persona posee de entrada las herramientas mencionadas para enmarcar su experiencia, entonces, las prácticas filosóficas pueden fungir como medio para acercarles dichas herramientas.

En estos términos, habría que presentar cuando menos en sus líneas generales, una idea en torno a las prácticas filosóficas. Primeramente, hay que seguir a Arnaiz (2011) para una desambiguación: por un lado, está la filosofía práctica y por otro las prácticas filosóficas, no son dos nombres para la misma cosa. La filosofía práctica, dice, es un concepto que se reserva para una disciplina que se encarga de estudiar y profundizar el conocimiento de las prácticas filosóficas, sobre todo en un contexto institucionalizado.

Ahora, a las prácticas filosóficas las entiende como una serie de metodologías aplicables en diferentes entornos de acuerdo con distintas finalidades, por ejemplo, dirigidas a distintas poblaciones. En concreto, menciona seis de estos métodos: la filosofía para niños, los cafés filosóficos, los talleres de filosofía, los diálogos socráticos, la orientación o el asesoramiento filosófico y la filosofía en las organizaciones.

En México, el Concejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT), a través de la Ley General en materia de Humanidades, Ciencia, Tecnologías e Innovación, ha planteado como parte de las políticas públicas en este rubro, el derecho humano al Acceso Universal al Conocimiento (AUC):

> El acceso universal al conocimiento (AUC) es parte del derecho humano a la ciencia, garantiza el goce

> de los beneficios que brindan la investigación humanística y científica y el desarrollo tecnológico a través de acciones, espacios y materiales que ponen a disposición de las y los mexicanos los avances y la diversidad de saberes. (CONAHCYT, 2022, s/p)

En este sentido, la pertinencia de las prácticas filosóficas como formas de ACU nos permite establecer un criterio de discernimiento de los aspectos pragmáticos de la filosofía, cuyos métodos y su aproximación, se vuelven instrumentos de procesos intersubjetivos que dispone de recursos filosóficos en una estructura asequible a todas las personas, como un derecho humano básico y fundamental.

Claro que, estas distinciones ya podíamos apreciarlas en Aristóteles, cuya productividad se dividía en esotérica, esto es, textos para estudiosos de la filosofía; y los textos exotéricos, destinados al público en general; planteándolo claro, en términos contemporáneos, podríamos hablar de productos de la filosofía para la difusión y productos de la filosofía para la divulgación. Puesto que ninguno de ellos exime de la responsabilidad al profesional de la filosofía, a pensar, problematizar, criticar e intentar resolver las problemáticas inherentes a esta disciplina.

Continuando con los métodos de las prácticas filosóficas, Sumiacher (2017) comenta que se puede definir la práctica filosófica en términos de procesos

intersubjetivos y fundamentados para el desarrollo de procesos filosóficos para el Otro. Dicho autor considera que una definición de las prácticas filosóficas basada en esos tres criterios puede extenderse sobre prácticas de todo tipo, como el diálogo, la problematización, el debate, la argumentación y el pensamiento crítico, e incluso sobre prácticas que incluyen el arte, la creatividad, el juego o el uso del cuerpo.

Piénsese, por favor, en el caso hipotético de una persona, la señora Ruby, que asiste a alguna de las modalidades de las prácticas filosóficas. Ella, al igual que cualquier otra persona, instruida o no en filosofía, se ha formulado en alguna ocasión, preguntas que se pueden clasificar como filosóficas independientemente de si tiene claro por qué pueden llamarse así.

El filósofo, moderador, animador o *practitioner* desea que la señora desarrolle o se integre a procesos filosóficos, o, dicho de otra forma, que Ruby posicione su mirada en un ángulo filosófico para enfocar su experiencia, o su vida y sus problemas. En esos términos, el filósofo o el practicante juzga la pertinencia de introducir o exponer a la señora Ruby a las mecánicas de una metodología de diálogo socrático, o de filosofía en las organizaciones, o de filosofía para niños.

En ese sentido, el filósofo delibera en torno a las herramientas más afines para la situación. Por ejemplo, si se opta por trabajar el diálogo socrático, ha de pensarse también en los dispositivos, los conceptos, los métodos, los conceptos y los sistemas y teorías sobre los cuales dicha práctica se fundamenta.

El filósofo sabe que existen diferentes recursos sobre los cuales puede apoyarse para deliberar en torno a sus propuestas metodológicas y técnicas. Copi y Cohen (2014) consideran a las emociones, la autoridad y el razonamiento como ejemplos de bases para decidir y coinciden con autores como Gutiérrez Sáenz (2006) y Cornman, Pappas y Lehrer (2012) en tanto que estos consideran como propio de la filosofía emplear la luz natural de la razón o bien los métodos de argumentación y contraargumentación para avanzar en sus investigaciones. De ahí que se diga que la filosofía es una disciplina dialéctica, del diálogo, de la interacción y el contraste entre diversos puntos de vista.

En el contexto de las prácticas filosóficas se estiman las razones a favor o en contra del empleo de tal o cual metodología o actividad; el filósofo o el practicante evalúa las razones a favor o en contra de la elección de las herramientas y las metodologías disponibles en función de su utilidad para la generación de procesos de autorreflexión, problematización y solución de problemas

en los participantes. Desde las prácticas filosóficas, en esos términos, pueden emplearse preguntas críticas tales como, ¿las propuestas en turno realmente facilitan o propician que los participantes se ejerciten en la reflexión filosófica o el filosofar? Y en esos términos, ¿se puede decir que la elección de la práctica filosófica y las herramientas en función del contexto es razonable? A través de estas preguntas se deja ver que, si las prácticas filosóficas pueden acercar las herramientas de la filosofía a sus participantes, entonces las prácticas filosóficas se sujetan a la razonabilidad.

La razonabilidad en las prácticas filosóficas

Cuando una persona se cuestiona por el asunto de dar y pedir razones, esa persona entra el terreno de la argumentación, y en alguna lectura del tema se encuentra con los conceptos de 'racionalidad' y 'razonabilidad'. Cuando lo anterior ocurre, a la persona puede saltarle la pregunta de si 'racionalidad' y 'razonabilidad' son términos intercambiables. La respuesta es que no es cierto que la racionalidad y la razonabilidad son términos intercambiables.

Lo que esto quiere decir es que hay cuando menos dos formas de enfocar una argumentación, o bien una "actividad verbal, social y racional, orientada a convencer a un crítico razonable de la aceptabilidad de un punto

de vista, mediante la presentación de una constelación de proposiciones que justifican o refutan la proposición expresada en ese punto de vista" (Van Eemeren y Grootendorst, 2011, p. 13).

La razonabilidad se puede entender de varias maneras con ayuda de algunos autores. Por ejemplo, Cuno Cruz (2010) señala dos sentidos en los que se puede entender el concepto en cuestión: razonabilidad en sentido amplio y razonabilidad en sentido estricto. Mientras que Toulmin, citado por Van Eemeren y Grootendorst (2011), clasifica tres perspectivas: perspectiva geométrica, perspectiva antropológica y perspectiva crítica de la razonabilidad.

Se habla de la razonabilidad en sentido amplio cuando los criterios del razonamiento lógico deductivo no son suficientes para justificar o refutar un punto de vista y se emplean otros criterios a modo de complemento. En el sentido estricto se trata de una orientación hacia los valores y principios desligada de procesos de razonamiento apodíctico. En esos términos, se puede decir que el "centro de gravedad" de la argumentación pasa del cumplimiento riguroso de los criterios de la lógica formal (verdadero-falso, válido-inválido) a unos criterios de apreciación de lo que resulta o no admisible (aceptable-inaceptable, por ejemplo).

Desde la perspectiva geométrica, por otra parte, se observa si la argumentación coincide con instancias de sustitución de formas argumentativas válidas y se cuestiona si es que las premisas se hallan libres de cualquier controversia. Ahora, si se trata de la perspectiva antropológica, desde ahí se cuida que la argumentación sea aceptable para la audiencia y que logre algún grado de convencimiento en la misma. En el caso de la perspectiva crítica se observa la argumentación con el recurso de los esquemas argumentativos y las preguntas críticas.

Ahora, la racionalidad desde el punto de vista de Cuno Cruz puede entenderse en sentido fuerte, sentido débil, sentido amplio y sentido estricto. La racionalidad en sentido fuerte se entiende como la facultad humana que permite acciones tales como conceptualizar, juzgar, ordenar, relacionar y estructurar tanto ideas como pensamientos y conocimientos. Desde el sentido débil se entiende como la capacidad de razonar en sentidos tales como inferir, calcular, argumentar, etc. En sentido amplio es intercambiable con el término razón, y en sentido estricto se reduce al seguimiento de procesos de razonamiento formal, lógico-deductivo y aceptado necesariamente.

Si la persona continúa su acercamiento al tema de la argumentación se da cuenta de que los conceptos de razonabilidad y racionalidad representan diferentes maneras de caracterizar la actitud de una persona frente a un proceso argumental o bien frente a alguno de sus productos, que son los argumentos. Cuando la persona llega a esta idea, a esta distinción, a esta separación, otra pregunta que puede salir a su encuentro es la de si es que una es preferible a la otra.

Muñoz Oliveira (2015) considera que las personas pueden emplear la razón de forma racional o de forma razonable. Es decir que una persona puede emplear argumentos de carácter general, universal y atemporal, mientras que alguien más puede ofrecer argumentos delimitados a un contexto particular, local y temporal.

De dicho autor se desprende que, en el primer caso, la persona pretende alcanzar la verdad mediante un único procedimiento, preocupándose de que las conclusiones alcanzadas mediante el mismo tengan un nexo necesario con las premisas independientemente de qué tan adecuadas puedan ser dichas conclusiones en relación con una situación particular. Mientras que, en el segundo caso, lo más que se pretende para las conclusiones es que se establezcan con la mayor presunción posible.

Desde el punto de vista racional, sólo hay cabida para un único procedimiento de argumentación que permite establecer conclusiones con necesidad, mientras que desde el punto de vista razonable hay tolerancia para diversas formas o procedimientos de argumentación.

Ahora, si bien se trata de enfoques diferentes sobre la forma en que se argumenta, al parecer encontrar ambos aspectos o usos de la razón en una misma persona no es descabellado, y esto es así hasta el punto de que se propone el término de racionalidad razonable, que básicamente busca mediar entre los dos conceptos antes mencionados. Las características de esta racionalidad o razón razonable, o los criterios para considerarse así, son los siguientes (Muñoz Oliveira, 2015, p. 64):

Es múltiple, dado que varían su uso y sus operaciones en los distintos campos de conocimiento: no es igual el uso de la razón en las matemáticas que en la ética.

Las prácticas filosóficas satisfacen este criterio en tanto que suponen la existencia de diversos puntos de vista, y saben que puede llegarse a resultados parecidos desde diferentes puntos de partida. También reconocen la existencia de otras áreas del saber, que, si bien en un primer momento se gestaron dentro de la filosofía, hoy son disciplinas independientes con metodologías

y teorías específicas, tal como lo mencionan Cornman et al (2012), y que no obstante pueden ser fuentes de información importante.

Es incierta, en el sentido de que tiene claro que hacer una fundamentación racional no implica fundamentar las creencias o las conductas de manera indudable, con plena certeza.

A partir de la observación de las respuestas que los participantes ofrecen respecto de la metodología y las herramientas implementadas, se pueden extraer ciertas conclusiones, sin embargo, esas conclusiones no son necesariamente generalizables a todos los escenarios de las prácticas filosóficas ni a todos los participantes de las mismas en cualquier época y lugar. Por ejemplo, en una sesión de café filosófico, a pesar de que se establezcan conclusiones a partir de las intervenciones de los participantes, dichas conclusiones pueden bien quedarse en un carácter provisional o, dicho de otra forma, las mismas conclusiones pueden sostenerse mediante otros argumentos, o bien su negación puede ser la conclusión de un argumento válido.

Es impura, en tanto que no es libre del reino de lo empírico, pues sabe que su ejercicio se hallará siempre condicionado por las circunstancias.

Esto se conecta con el punto anterior en el sentido de que al reconocerse como provisionales, las razones a favor de una metodología e instrumental, siempre están abiertas para la adecuación a los contextos específicos. Es decir, no se elige una metodología ni una herramienta con independencia de las condiciones del entorno, sino que es el entorno el que impone ciertas condiciones a las prácticas filosóficas.

No se ejerce de manera monológica. Por el contrario, es dialógica e intersubjetiva. Quien la ejerce busca hacer posible el diálogo.

> La práctica argumentativa como mecanismo que legitima la forma en la que damos o pedimos razones, información, evidencias o compromisos bajo el presupuesto dicotómico en el que todo aquello que escape a la norma, todos aquellos razonamientos que contengan (formal o informalmente) un error, serán tildados como falaces y, en consecuencia, susceptibles de corrección o eliminación. Ahora bien, el cuestionamiento sobre el sentido singular o plural de la práctica argumentativa, nos permite transitar hacia una problematización que abre la siguiente interrogación cuando argumentamos ¿siempre lo hacemos de la misma manera? Para ilustrar las raíces de esta cuestión, daremos una serie de

> ejemplos, situaciones de la vida cotidiana con los que podremos, seguramente, identificarnos. (Ruiz-Rincón y Mayorga-Madrigal, 2021, p. 64)

Entonces, si las personas no siempre poseen las herramientas de la filosofía para enmarcar su experiencia y las prácticas filosóficas pueden acercar las herramientas de la filosofía a las personas; planteamos que las prácticas filosóficas se sujetan a la razonabilidad; por lo tanto, la función de la argumentación en las prácticas filosóficas es proporcionar herramientas para el diálogo razonable.

Únicamente hemos de precisar que:

> En un sentido crítico, el punto de vista o las proposiciones de partida, deben cumplir con los siguientes criterios si es que se busca resolver un conflicto moral: i) debe encontrarse bien fundamentada, esto es, contar con los datos, información, historial clínico y cualquier otro contenido de comunicación que pueda servir como fundamento; ii) debe poseer precisión conceptual, que se compartan bases comunicativas claras entre los dialogantes; iii) ser razonable, lo que quiere decir que deben de tener elementos discutibles o deliberables; iv) considerar las particularidades, esto es resaltar los rasgos distintivos de cada caso identificar pues todas las variables que están integrando el

> hecho clínico, el hecho biomédico que está en consideración; y v) deben proveerse buenas razones, es decir, se poseer razonabilidad, es decir, justificar la particularidad del caso. (Ruiz-Rincón y Mayorga Madrigal, 2022, 59)

Las prácticas filosóficas también satisfacen este criterio al preocuparse por fundamentar sus decisiones metodológicas y la elección de sus herramientas para que resulten adecuadas a los participantes. Es más, no debe olvidarse que esa fundamentación va justamente en función de proporcionar a los participantes la ocasión de acercarse al pensamiento filosófico y de aplicarlo en el examen de su propia vida, en el más puro estilo de la inscripción del Oráculo de Delfos.

En caso de que las prácticas filosóficas no tuvieran un carácter dialógico, entonces podría hablarse más bien de una suerte de adoctrinamiento. Las prácticas filosóficas promueven la participación crítica y razonable en tanto que admiten la posibilidad de poner en tela de juicio las razones aducidas por los participantes para sostener sus puntos de vista, y más que admitir dicha posibilidad, las prácticas filosóficas son el terreno idóneo para cultivar las herramientas adecuadas para estos fines. Así pues, si las prácticas filosóficas se apegan a

los criterios de razonabilidad, entonces la función de la argumentación en las prácticas filosóficas es proporcionar las herramientas para el diálogo razonable.

Argumentación y enlaces dialógicos

Si se sigue a Trudy Govier (2013) se tienen algunos elementos que la argumentación puede aportar a los participantes de las prácticas filosóficas, en tanto que herramientas para el diálogo razonable. Entre los elementos introductorios se encuentran las distinciones entre argumento, opinión y explicación.

En el contexto de las prácticas filosóficas, la distinción resulta una herramienta importante toda vez que permite saber cuándo se intenta justificar un punto de vista, cuándo un punto de vista se acepta sin razonamientos ni conocimiento, o bien cuándo se intenta mostrar las causas de un hecho o fenómeno.

Un argumento se entiende desde la perspectiva del mismo autor, como un conjunto de premisas y conclusión. En este aspecto, los argumentos difieren de las opiniones, pues en los primeros se ofrecen razones o premisas más o menos aceptables para defender una conclusión, o una hipótesis, proposición, aseveración, enunciado, juicio, etc., mientras que la opinión no necesariamente se fundamenta en información y razonamientos.

Desde la perspectiva de las prácticas filosóficas, podría decirse que el problema con que las opiniones se enuncien de manera descuidada y carente de soporte es que así no son guías confiables para el mundo. El autor advierte que, aunque parezca que una opinión es tan buena como cualquier otra, una visión así es incorrecta porque las actitudes y acciones de una persona se basan en sus creencias y opiniones.

Lo anterior es sólo otra forma de decir que los pensamientos afectan la forma en que las personas se entienden a sí mismas, conducen sus vidas e interactúan en el mundo en el que viven. Aquí se puede establecer un paralelismo con Castillo Ávila y los ejes para ordenar el pensamiento, y lo mismo puede hacerse con Hessen y la reflexión de la persona sobre sí misma. Dialogar razonablemente, de acuerdo con lo dicho, conlleva diferenciar argumentos de opiniones, además de saber dimensionar el valor de estos para la reflexión sobre la persona, el mundo y un ser supremo, o bien sobre el conocimiento, los valores y la concepción del mundo.

Las reflexiones filosóficas en torno a la opinión pueden rastrearse hasta Platón y Aristóteles, para quienes hay una oposición entre episteme y doxa (Navarro Chávez, 2011) como bases para el conocimiento que la persona emplea como guía para el mundo:

> Al igual que los otros animales, el hombre requiere

> que su conducta sea exitosa, es decir, que satisfaga sus necesidades y cumpla sus propósitos. A diferencia de los otros animales, tal vez, necesita además comprender el sentido de su vida y de su mundo para sentirse seguro y orientarse en él. El éxito de su acción y la comprensión del sentido sólo tienen una garantía: la adecuación de su práctica al mundo real, no al de sus fantasías e ilusiones personales, sino al mundo que comparte con todos los hombres. (Villoro, 2014)

La diferencia entre argumento y explicación es más sutil, aunque tampoco deja de relacionarse con la idea del conocimiento como guía para la práctica. Es cierto que las estructuras del argumento y la explicación son similares, y también es cierto que sus propósitos son diferentes. Los argumentos, compuestos por un conjunto de premisas y una conclusión, así como por las relaciones entre estas, tienen el propósito de justificar o persuadir de la aceptabilidad de una conclusión a un crítico razonable, que bien puede ser alguno de los participantes de las prácticas filosóficas.

La explicación, por otro lado, se compone de conjuntos de hechos, de los cuales se dice que unos son las causas de otro; básicamente lo que la explicación hace es mostrar cómo un hecho llega a ocurrir como parte o resultado de una cadena causal. En términos

de Villoro (2014) eso es más asunto de la ciencia que de la filosofía, aunque se podría decir que este tipo de procesos igualmente puede ser retratado por la lógica (Cohen y Morris, 1990; Gorski y Tavants, 1971).

En este punto es donde se puede aprovechar para ofrecer las oportunidades de reconocer las diferencias entre los indicadores de premisas y conclusión, que son de los tópicos obligatorios en los textos introductorios de lógica y de argumentación. En el mismo nivel de obligatoriedad se encuentran, por ejemplo, la clasificación de argumentos. Es natural que se presenten los argumentos inicialmente como deductivos e inductivos, tal como hacen Cornman et al. (2012) y Copi y cohen (2014), aunque, como muestran estos últimos, después se puede presentar otras clasificaciones, como la de Comesaña (1998) que incluye varios subtipos de los argumentos inductivos, o la de Hurley (2018), que incluye argumentos analógicos, legales y morales.

Más herramientas importantes tienen que ver con el análisis y la evaluación de los argumentos. Especialmente se puede mencionar las herramientas de formalización y pruebas de validez que incluyen reglas de inferencia y de reemplazo (Copi y Cohen, 2014) o bien el método del contraejemplo, explicado por Cornman et al. (2012), quienes consideran que para abordar los argumentos filosóficos es importante contar con nociones de lógica

y semántica. Es de notar que, en este apartado, los argumentos y su validez, o bien su corrección, dependen en gran medida de la estructura de los mismos, la cual a veces resulta de una complejidad tal que se requiere de herramientas complementarias como la diagramación.

Ahora, si bien la estructura es un aspecto importante para generar argumentos, por sí sola no garantiza que los argumentos sean buenos; Damer (2008) considera que además de una buena estructura, un argumento debe ofrecer premisas tales que sean: i) relevantes para la verdad de la conclusión; ii) aceptables para una persona razonable; iii) que juntas constituyan una base suficiente para la verdad de la conclusión; y iv) que proporcionen una defensa efectiva a las críticas anticipadas. A manera de complemento, se retoma lo que Bordes Solanas (2011) considera los criterios de una buena argumentación y que pueden englobarse en tres categorías o criterios fundamentales: claridad, relevancia y suficiencia, de algunos de los cuales se desprenden subcriterios.

El criterio de claridad se refiere a que una argumentación muestra cierta transparencia expositiva, que resulta preferible al uso del lenguaje oscuro, impreciso o vago, y/o ambiguo. El segundo criterio, el criterio de relevancia consiste en mostrar que la conclusión de una argumentación se justifica sobre la base de las premisas o razones relevantes incluidas

en el argumento. Las razones relevantes son aquellas que proporcionan información que apoya la verdad, o bien en un sentido más relajado la probabilidad, de la conclusión. El subcriterio de consistencia exige que las premisas sean consistentes o bien no-contradictorias respecto de la conclusión, se dice que, de incumplir con este requisito, dichas premisas no pueden alcanzar el status de relevantes.

En cuanto al criterio de suficiencia se dice que una premisa es insuficiente cuando independientemente de si su verdad es o no relevante para la conclusión, ofrece escaso apoyo para justificar la misma. De este último criterio se desprende el subcriterio de articulación dialéctica: según el cual el argumento da cuenta de los problemas que pretende resolver, puede lidiar con los hechos que le son relevantes y con los contraejemplos y objeciones posibles.

A las herramientas recién mencionadas, es importante añadirles algunos elementos que permitan a los practicantes y a los participantes de las prácticas filosóficas dar cuenta de su contexto en términos de interacciones argumentales, o bien de interacciones dialógicas entre proponentes y oponentes, que defienden o atacan una tesis en controversia. En ese sentido, por ejemplo, cabe hablar de las reglas particulares y las reglas estructurales de la lógica dialógica (Ruiz Rincón, 2021):

Las primeras, que podrían definirse como las reglas de la lógica proposicional, que darían cuenta de la forma de pedir y dar razones por las aseveraciones dadas en cada uno de los turnos de los agentes epistémicos, o bien los dialogantes, o participantes de la interacción dialógica o argumental; mientras que las reglas estructurales marcarían la pauta en cuanto al inicio, el desarrollo y la finalización, así como los turnos y las jugadas permitidas.

> Respecto al proceso argumentativo, se trata de un conjunto de movimientos regulados por las reglas particulares que, son reglas para constantes lógicas de la lógica proposicional (conectivos lógicos), que regulan los movimientos apropiados en desafío y defensa, mediando con ello las interacciones entre los agentes epistémicos. (Ruiz-Rincón, 2021, p. 26)

Como se ha visto, se puede ofrecer una serie de nociones útiles, que en virtud de la definición de herramientas proporcionada por Tomlinson, se tiene a bien clasificar como herramientas de la argumentación y/o el diálogo. Estas herramientas, si se las utiliza razonablemente, permiten reconocer los argumentos y distinguirlos de otras intervenciones no necesariamente argumentales como las opiniones y las explicaciones, además de que proporcionan elementos para evaluar las participaciones propias y ajenas en términos que convienen a las prácticas filosóficas. Así pues, se puede

concluir que, si las personas no siempre poseen las herramientas para enfrentarse a las cuestiones filosóficas, entonces la función de la argumentación en las prácticas filosóficas consiste en proporcionar las herramientas para el diálogo razonable. Lo anterior, toda vez que esté en las posibilidades de las prácticas filosóficas proporcionar las herramientas de la filosofía a sus participantes y en ese sentido, que puedan apegarse a los criterios de la razonabilidad.

Conclusiones

La función de la argumentación en las prácticas filosóficas no es unívoca, se ha planteado en estos párrafos a partir de sus alcances dialógicos derivados de la accesibilidad que presenta en las tareas de la divulgación filosófica; no se trata tampoco de circunscribir reduccionistamente a la argumentación como un recurso exclusivo de dichos métodos.

El objetivo central ha sido plantear uno de los modos en el que la argumentación juega un papel relevante en todos los ámbitos del ejercicio filosófico, pero que, en lo tocante a las prácticas filosóficas, el instrumental dialógico que permite poner a disposición de los participantes, permite llevar a cabo la presentación de los métodos y herramientas de las prácticas filosóficas, en cualquiera de sus tipos de ejercicio, ya sea

un café filosófico, una tertulia filosófica, comunidades de diálogo, etcétera; sujetos a criterios de razonabilidad que permitan el desarrollo de procesos argumentativos razonables y promotores de la paz.

Es decir, contar con pautas mínimas que ofrecen cualquiera de los modelos teóricos de la argumentación, en el desarrollo discursivo de intercambios argumentativos, independientemente de los fines, y respetando las opiniones distintas, sin que eso nos lleve a ejercicios de producción o reproducción de esquemas de violencia como las falacias ad *hominen*.

Referencias

Arnaiz, G. (2011). ¿Qué son las prácticas filosóficas? *El Búho: Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía. 9*

Baggini, J. y Fossl, P. (2010). T*he philosopher's toolkit. Wiley-Blackwell*

Bordes Solana, M. (2011). *Las trampas de circe: falacias lógicas y argumentación informal*. Cátedra

Castillo Ávila, F. (2010). Una antigua y nueva forma de hacer filosofía. *Hermenéutica Intercultural*. 18(19), 141-169

Cohen, M. y Nagel, E. (1990). *Introducción a la lógica y al método científico* 2. Amorrortu

Comesaña, J. M. (1998). *Lógica informal - Falacias y argumentos filosóficos*. Eudeba

CONAHCYT. (06 de 12 de 2022). *Acceso Universal al Conocimiento*. Obtenido de Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología: https://conahcyt.mx/acceso-universal-al-conocimiento/#:~:text=El%20acceso%20universal%20al%20conocimiento,los%20avances%20y%20la%20diversidad

Cornman, J., Pappas, G., y Lehrer, K. (2012). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos.* UNAM

Cuno Cruz, H. (2010). Razón, racionalidad y razonabilidad. ¿Qué los identifica y diferencia? en *Rev. Trib. Reg. Trab. 3° Reg. Belo Horizonte*. 51(81), 205-218.

Damer, T. (2008). *Attacking Faulty Reasoning. A practical guide to fallacy-free arguments*. Wadsworth Cengage Learning

Gorski, D.P. y Tavants, P. V. (1971). La relación causal de los fenómenos en De Gortari, E., Gorski, D.P. y Tavants, P.V. *Principios de lógica*. Grijalbo

Govier, T. (2013). *A Practical Study of Argument*. Wadsworth Cengage Learning

Gutiérrez Sáenz, R. (2006). *Lógica. Conceptos fundamentales*. Esfinge

Hategan, V. (2020). Decision Making in Business: Using the tools of the Philosophical Practice. *Ovidius University Annals, Economic Science Series,* 20(1), 658-654

Hessen, J. (2008). *Teoría del conocimiento*. Época

Hurley, P. J. (2018). *A Concise Introduction to Logic*. Wadsworth Cengage Learning

Langer, S. (1967). *Introduction to symbolic logic*. Dover

Muñoz Oliveira, L. (2015). Los significados de "razonabilidad" y una ruta razonable para alejarnos de la injusticia en *Argumentos*. 28, 59-76

Navarro Chávez, J. (2011). *Epistemología y metodología*. Grupo Editorial Patria

Eemeren, F., y Grootendorst, R. (2003). *A model of a critical discussion. In A Systematic Theory of Argumentation: The pragma-dialectical approach* (pp. 42-68). Cambridge: Cambridge University Press. https://doi:10.1017/CBO9780511616389.0 04

Rauhut, N. (2007). *Ultimate Questions. Thinking About Philosophy*. Penguin Academics

Ruiz Rincón, D. L. (2021). La Lógica Dialógica en la argumentación. *Miscelánea Filosófica αρχή Revista Electrónica,* 5(13), 20-40. https://doi.org/10.31644/mfarchere_v.5;n.13/21-A02

Ruiz-Rincón, D. L. (2019). Introducción. En D. L. Ruiz-Rincón (Coord.), Tuxtla Gutiérrez: *Voces para la filosofía: diálogos con la academia filosófica contemporánea* (pp. 13-17). Editorial UNACH.

Ruiz-Rincón, D. L., & Mayorga Madrigal, A. C. (s.f.). La argumentación multimodal en el ámbito de la deliberación bioética. *Quadripartitia* Ratio. Recuperado el 4 de Marzo de 2022, de http://www.quadripartitaratio.cucsh.udg.mx/index.php/QR/index

Suárez Ferreiro, E. (2006). Filosofía práctica. *Eikasia*. Revista de Filosofía. 2(7)

Sumiacher D'Angelo, D. (2017). ¿Qué es la práctica filosófica? *Murmullos Filosóficos*. 43-54

Tomlinson, B. (2018). *The Tools of Philosophy*. E-BookTime

Van Eemeren, F. y Grootendorst, R. (2011). *Una teoría sistemática de la argumentación*. BiblosW

Capítulo 8: La epistemología en el Modelo argumental de Toulmin.

Carlos Fernando Ramírez González
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9636-4287
Universidad de Guadalajara

Introducción

Uno de los problemas filosóficos perennes es explicar el conocimiento humano, en estos intentos de dilucidarlo reconocemos tres grandes áreas históricas de interés: a) la adquisición del conocimiento, b) su incremento y c) su justificación. La primera dio origen a largas discusiones, para mencionar un ejemplo, recuérdese la controversia entre el racionalismo y el empirismo suscitada en el siglo XVII.

La relevancia de la segunda fue expuesta por Jean Piaget y su escuela en la primera mitad del siglo XX; dicha área expuso la necesidad de concebir el conocimiento como un fenómeno dinámico y colocó a las acciones como su fuente. La tercera, es de antigua data, ha acompañado desde muy temprano a las otras dos; quizá fue Parménides el primero que claramente puso

atención sobre ella y a partir de él, todos los filósofos se han sentido obligados a considerarla, compromiso que han heredado los científicos.

Estas áreas, que históricamente fueron exploradas en diferentes momentos, representan tres aristas inseparables en el proceso del conocimiento, es decir, su separación sólo puede ser justificada para su estudio y con el ánimo de mayor claridad; pero, lo que realmente sucede es que ellas aparecen vinculadas de forma inseparable. Así, cuando consideramos cómo adquirimos tal o cual conocimiento, para darle el estatus de tal, necesitamos una justificación: conozco los colibríes, los he visto; aunque es claro que las justificaciones serán más complejas en algunos otros conocimientos: conozco los motores de combustión interna, porque los he estudiado[1].

Pero, en ocasiones, la justificación del conocimiento que tenemos sobre algo es débil y nos impide considerarlo como tal; decimos entonces que tenemos una creencia: no digo "conozco que existe vida en otro planeta", sino, "creo que existe vida en otro planeta". Esto nos lleva a sostener que existe una variedad en las formas en que justificamos nuestros conocimientos y creencias[2].

---

1 Lo mismo vale para el paso del incremento del conocimiento, es decir, para determinar que se ha pasado de un estado del conocimiento a otro superior, debemos justificar dicho paso.

2 En la misma situación de las creencias encontramos a los saberes,

La variedad de formas justificatorias depende del objeto al que se esté aludiendo, y, de forma general, podemos clasificarlas en tres grandes grupos: a) las que dependen de la observación directa ("la bandera de México tiene un águila de escudo"), las que dependen de la razón ("todo número múltiplo de 8 es divisible entre dos"), y las que lo hacen de la deliberación ("la democracia es la mejor forma de gobierno"). Estas tres formas de justificación están relacionadas con un aspecto de la razón que las hace aceptables o no; la primera con el aspecto descriptivo; la segunda, con el racional; y la tercera con el razonable.

Mientras la primera y la tercera pueden dar origen a discusiones, la segunda no; es decir, en la segunda existen criterios a *priori* para determinar si nuestros conocimientos son correctos o no. Esta diferencia es lo que determina porque la primera y tercera son las que dan origen a las teorías de la argumentación.

Las teorías de la argumentación son, entonces, instrumentos teóricos que nos permiten explicar cómo se justifican (eventualmente se rechazan) afirmaciones epistémicas, usando esta palabra en un sentido muy amplio, donde se incluyen verdades, valores, predicciones etc., por ejemplo, "Guadalajara es la ciudad más bonita

---

es decir, también ellos requieren de formas específicas de justificación; por mor a la brevedad, remito al lector al texto de Luis Villoro *Creer saber y conocer.*

del occidente de México, porque…", este *porque* es una justificación a la afirmación, pero, él también puede ser expresado en términos de creencias[3], es decir, ¿cuáles son las creencias que están atrás de mi afirmación? No ver está interpretación es alejar la teoría de la argumentación de su origen.

El trabajo que aquí se desarrollará pretende mostrar el vínculo entre la concepción de la argumentación de Toulmin y su epistemología; para lograr dicho objetivo primero consideraré cómo se relaciona una concepción de la razón con una propuesta teórica de la argumentación; para ello, recurriré al planteamiento que hace Eemeren en *A Systematic Theory of Argumentation*. Desde ahora es importante aclarar que mi intención no es defender que el Modelo de Toulmin reúne todos los requisitos, que, en el mencionado texto, se pide a una teoría de la argumentación, sino sólo mostrar la necesidad de que, tras él, se encuentra una concepción de la razón que lo determina.

Eemeren sostiene que una teoría de la argumentación debe contener elementos teóricos y estructurales que se dividen en cinco ámbitos (*estate*): filosófico, teórico, analítico, empírico y práctico. (Eemeren, 2004, p. 9).

3 Obsérvese que no en términos de conocimientos o saberes.

En una teoría de la argumentación es necesario determinar qué argumentos son aceptables y cuáles no, o incluso si esta diferenciación es necesaria; esta aceptabilidad está ligada a una concepción de la razón. En esto consiste el aporte del ámbito filosófico. Por ejemplo, la concepción de la razón que permea los sistemas lógicos, es diferente a la que sostienen la retórica.

Dependiendo de esta concepción de la razón, algunas teorías construyen modelos que les permiten analizar, evaluar e interpretar los diferentes elementos de la argumentación. Este modelo, como toda interpretación de la realidad, debe "recortar" la realidad estudiada, la forma en cómo se hace este "recorte" es la función del ámbito analítico, éste es el encargado de "pulir" el material a estudiar de acuerdo a lo que el modelo establece.

Una vez que tenemos el modelo y la forma en que vamos a operarlo, consideramos la realidad empírica, la argumentación en este caso, para aplicar el modelo. Finalmente, como es de esperarse, la argumentación es un fenómeno tan variado que es necesario reconocer particularidades en los diferentes contextos en los que se presenta, éste es el aporte del ámbito práctico.

Como se puede observar, el aporte del ámbito filosófico determina el tipo de teoría que se va a construir, es decir, la concepción de un tipo de razón que nos indica que es lo aceptable y que no. En la segunda

parte del trabajo, mostraré que es la sustitución de esta concepción lo que permite a Toulmin, proponer su revolucionario modelo.

El Modelo Argumental de Toulmin

En la actualidad no existe una teoría que explique, de manera totalmente satisfactoria, el fenómeno de la argumentación, tal situación puede conducirnos a pensar que los estudios de la argumentación son un caos y que cualquier cosa se puede decir o hacer en cuanto al análisis y evaluación argumental; pero es sólo eso, una impresión.

Es cierto que una parte de los análisis y evaluaciones de argumentos obedecen a intuiciones y "chispazos" de genialidad, pero ellos sólo ocurren en un marco heurístico que permite una interpretación significativa. Podemos mencionar, a manera de ejemplo, que la clasificación de argumentos en la teoría de Parelman-Tyteca son esclarecedores, respecto a cómo el dominio de la interpretación lógica de argumentos es limitado, pero, fuera de su teoría, no son más que un conjunto de curiosidades; o el novedoso tratamiento de las falacias en la pragma-dialéctica, fuera de ella, es una colección de interesantes fenómenos argumentales.

Si, como dije, no existe una teoría de la argumentación paradigmática (para usar la expresión kuhniana) eso no significa que no existan esfuerzos sistemáticos para explicarla; éste es el caso de "el modelo" de Toulmin.

El modelo de Toulmin no es un mero instrumento de análisis y evaluación de argumentos, tras él hay una concepción alternativa a la visión lógica de estas estructuras, es decir, propone una forma novedosa para tratarlos, alejándose de una tradición que había prevalecido durante tres siglos.

Esta alternativa tiene como centro una vuelta a la concepción de razón vigente antes del siglo XVII (como lo veremos en la segunda parte de este trabajo). Tal vuelta, llevó a Toulmin, a proponer una interpretación de los fenómenos epistémicos de los últimos trescientos años y, a su vez, una forma de como estudiar y usar los argumentos.

En esta primera sección trataré de mostrar cómo en el modelo de Toulmin existe una propuesta teórica que vincula su concepción de la argumentación con su epistemología, y no debe considerarse como un mero instrumento[4].

4 Para aclarar esta distinción (entre instrumento y teoría), permítaseme usar un ejemplo un tanto burdo, fijémonos en la actividad de un pintor: los pinceles, el lienzo, son parte de los instrumentos; su concepción del mundo y la técnica empleada son aspectos teóricos.

Para lograr tal objetivo, tomaré la propuesta de la pragma-dialéctica sobre los elementos necesarios que debe contener una teoría de la argumentación, luego, presentaré cómo la propuesta de Toulmin cumple con ellos, centrándome en los tres primeros[5]. Finalmente, presentaré algunas conclusiones.

Razón y Estructura del Modelo de Toulmin

Las teorías de la argumentación son construcciones que pretenden estudiar una parte de la realidad, una vez que están siendo usadas, trabajan como un todo sin necesidad de diferenciar qué parte de ellas está siendo empleada. Sin embargo, para el análisis, en una teoría de la argumentación podemos distinguir cinco elementos constitutivos, a los que podemos llamar ámbitos (Eemeren, 2004, pp. 11 y ss) esto son: el ámbito filosófico, teórico, análitico, empírico y práctico, cada uno de ellos aporta a la identidad de la teoría.

En el ámbito teórico se consideran los lineamientos más generales de la teoría, aquí se determina, por ejemplo, si ella será una teoría normativa, descriptiva o una combinación de ambas. Estas posibilidades dependen, a su vez, de la concepción de razón que se elija; por ejemplo, se puede elegir una concepción

5 Mi intención, en este trabajo, no es mostrar el Modelo de Toulmin como una teoría de la argumentación, aunque creo que se puede hacer.

que sólo acepte la validez lógica como criterio de un argumento adecuado, o una concepción menos rigurosa y considerar aceptables otros tipos de argumentos; incluso algunas formas de razón que no tengan que ver con la evaluación a *priori* de los argumentos.

En este sentido hay que decir que el modelo de Toulmin supone el segundo tipo de razón[6], es decir, aquel que busca determinar la aceptabilidad de los argumentos, distanciándose de la validez lógica y acercándose al contenido de las proposiciones.

La tesis central de Toulmin es que los estándares y valores del razonamiento práctico no son puramente abstractos y formales y que los criterios de solidez dependen en gran medida de la naturaleza de los problemas en cuestión. Rechaza la opinión de que existen normas universales para la evaluación de argumentos y que estas normas son proporcionadas por la lógica formal. Según Toulmin, el alcance y la función de la lógica

---

6 En un texto tardío, Toulmin mirando en retrospectiva, señala que la razón tiene dos matrices; los conceptos gemelos (the twin concepts) de racionalidad y razonabilidad:
Los intelectuales del año 2000 —filósofos o científicos sociales, críticos literarios o economistas— han heredado una familia de problemas sobre la idea de Racionalidad y sus relaciones con las de necesidad y certeza. Pero tienden a ignorar la idea más práctica y complementaria de la Razonabilidad, o la posibilidad de vivir, como en los tiempos premodernos, sin necesidades ni certezas absolutas. (Toulmin, 2003, p. 1)

formal contemporánea son demasiado restringidos para cumplir este propósito (Eemeren et al, 2014, pp. 205-205), su pretensión es pues, renunciar a la concepción de la razón formal y con ella a la idea de que existe un solo criterio de validez, para todo argumento.

Esta cita también nos anuncia dos puntos de nuestro interés. El primero lo trataremos en la siguiente sección y el otro será motivo de la última parte, por ahora sólo los señalo: Si los razonamientos no son puramente abstractos y formales, y si dependen, en buena medida de los problemas en cuestión, entonces, todo lo que se refiere al análisis y la evaluación es relativo al problema, es decir, ¿existe algo que permanezca constante en los argumentos, si están sujetos a la gran variedad de problemas?; segundo, si la necesidad de considerar los problema en el análisis y evaluación de los argumentos les quita el carácter de abstracción y universalidad que supone su tratamiento lógico, ¿cuál será el lugar que la lógica ocupe en la teoría de Toulmin?

Para contestar la primera pregunta, tendremos que abandonar el ámbito filosófico y adentrarnos en el teórico; no sin antes, recalcar que la concepción de razón que dio origen al modelo de Toulmin se aleja de la pretendida universalidad y necesidad que caracteriza al de la lógica; acercándose más a una razón práctica.

Esta concepción de razón trae como consecuencia que el argumento correcto sea aquel que puede dar buen apoyo en una determinada área de uso.

Las diferentes concepciones de razonabilidad dan origen a un determinado modelo, éste, siguiendo la metáfora que usa Eemeren (Eemeren, 2004, p. 29) es como colocarse unos anteojos que nos permiten ver la argumentación de un modo particular; algunas veces se focaliza algún aspecto, otras se tienen panoramas más generales, unas más se deforma el objeto observado para enfatizar tal cual elemento.

Cuando se plantea el uso de modelos en las teorías, se suele objetar que ellos son idealizaciones que "recortan" el objeto de estudio y dejan fuera parte de la "realidad" estudiada. A esto hay que responder de la siguiente manera: primero, toda ciencia trabaja con modelos y es, precisamente su idealización lo que les hace útiles, porque permite contrastar lo que sucede realmente con lo que se supone debería suceder, en todo caso, usar modelos no es igual a querer que la realidad se comporte conforme a ellos.

Segundo, toda teoría recorta la "realidad" que estudia, lo importante es saber, de antemano, que eso va a suceder y qué es lo que se considerará en el modelo y qué se deja fuera. La posición de un empirismo que prometa una descripción completa de la realidad

estudiada no es sostenible, nuestros conocimientos, análisis y evaluaciones de una realidad siempre están mediados por modelos teóricos que los posibilitan.

Veamos los rasgos del modelo que propone Toulmin.

Como ya señalé más arriba, Toulmin se aleja del modelo de la lógica, pero su propuesta no surge de la nada, él se acerca a la argumentación jurídica y ese es el origen de su modelo argumental:

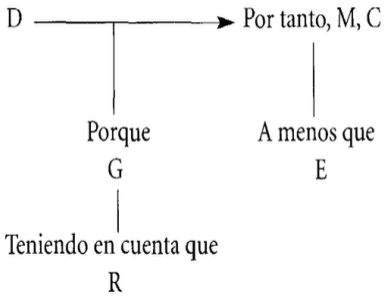
> ¿Cuál es, ahora, la relación entre la argumentación en el modelo de Toulmin y la argumentación jurídica? Esta relación se desprende del hecho de que tanto en el modelo de Toulmin como en la argumentación jurídica existen pasos en la justificación de un enunciado que cumplen distintas funciones en el proceso de justificación y que han de ser ejecutados de acuerdo con las reglas de un determinado procedimiento. Según Toulmin, también hay similitudes más específicas. La tesis (claim) se corresponde con la acusación del procesamiento en un caso penal, los datos con la prueba, y la garantía con el contenido de las normas legales o estipulaciones vigentes en el caso de que se trate, mientras que el respaldo puede compararse con los pasajes pertinentes en el códigos legales o libros de texto pertinentes. En

> asuntos legales también puede ser necesario, al igual que en la argumentación en general, discutir hasta qué punto se aplica una ley, regulación o regla en particular en un caso particular: si es necesario aplicarla necesariamente o si existen circunstancias particulares que hacen del caso una excepción, o si la regla sólo puede aplicarse de forma atenuada. (Eemeren et. al, 2014, p. 222)

Las tesis que entran en juego, en los procesos jurídicos, no forman parte de argumentos cuyas características principales sean necesidad y universalidad, como sí sucede con la lógica, ni siquiera, puede ser reducidos a probabilidad matemática; más bien lo que se busca en conjuntar una serie de elementos que le den un sustento de posibilidad o plausibilidad a una afirmación y esos sustentos no son todos de la misma naturaleza y universalidad.

Así, esta característica aleja la propuesta de Toulmin de la concepción lógica de la argumentación y lo acerca a las tradiciones de la dialéctica y la retórica; pues como se puede ver, los argumentos sólo tienen sentido cuando son puestos en contraste con otros que se les oponen y la fuerza con que se presenten sus elementos varía comprometiéndolo más o menos con hechos (esto último quedará claro en seguida).

A partir de su modelo, Toulmin ha construido un diagrama que nos permite ver los elementos que le son relevantes y sus interacciones:



(Toulmin, 2007, p. 141)

Donde C (*claim)* es la tesis a probar, M (Modal *qualifiers*) es un cualificador modal, D (*data*) son los datos que contemplan en el caso, G (*warrants*) son las garantías, R (*backing*) son los respaldos y E (*exception or rebuttal*) las excepciones[7].

Para Toulmin estos elementos constituyen la estructura invariable de los argumentos, lo que varía en ellos son sus contenidos; es decir, algunos se pueden referir a asuntos jurídicos, otros a cuestiones científicas, etc.

---

7 Como señalamos arriba, las tesis que se pretenden justificar pertenecen al ámbito jurídico, pero, Toulmin extiende la posibilidad de su esquema, al afirmar que los argumentos de otros campos también se pueden "traducir" a él; y esto es claro, porque funcionan de la misma manera.

Una distinción más sobre este modelo es que en él se puede diferenciar los argumentos que están orientados a justificar alguna tesis y otros que nos llevan a descubrimientos, aunque en ocasiones la línea entre unos y otros no se totalmente clara[8].

Esta distinción muestras un rasgo importante en el modelo, pues se contempla la posibilidad de que los argumentos contribuyan al acrecentamiento del conocimiento; rasgo que otras concepciones de la argumentación no consideran.

En el diagrama antes mencionado, la tesis (C), es la conclusión que se sigue de los demás elementos, que funcionan de manera parecida a las premisas de un argumento lógico. Al iniciar el análisis o la crítica de un argumento debemos considerar algunas cuestiones relacionadas con las tesis: 1. Debemos tener en claro sobre qué estamos discutiendo exactamente[9], 2. Cuál es nuestra postura sobre la tesis que se discute, 3. Con cuál

---

8 En estos casos, como decíamos, la primera persona plantea una tesis que después justifica o establece por medio del argumento. En otras ocasiones, las personas parten de preguntas para las que al principio no tienen respuestas claras y usan la argumentación como una manera de llegar a respuestas. Empiezan con problemas y sus argumentos las llevan a descubrimientos. (Toulmin, 1984, pp. 7-8)

9 Hay que aclarar que, para Toulmin, la ambigüedad de una tesis sólo aparece cuando no existe un contexto que la clarifica. (Toulmin, 1984, p. 32)

de las posibles posturas consideraremos que estamos de acuerdo, como resultado del argumento. (Toulmin, 1984, p. 25).

La primera de las consideraciones nos llama a la claridad sobre lo que se discute, si bien es cierto que los temas a discusión son controversiales no por ello se debe perder la claridad en el planteamiento de la tesis a discutir. Por otro lado, la segunda cuestión nos coloca en el ámbito de la dialéctica, pues debemos decidir si estamos de acuerdo con la afirmación o no, es decir, si somos el protagonista o el antagonista en la discusión. Por último, en la tercera, se expone la necesidad de cerrar el proceso argumental y decidir por cuál de las posturas nos vamos a inclinar.

Una vez que las preguntas anteriores han sido resueltas, el siguiente asunto es preguntarse por el tipo de datos que se tienen para respaldar la tesis, en que información está apoyada. Como habíamos dicho, las tesis pueden ser de diferentes ámbitos, por eso, los tipos de datos pueden variar: observaciones experimentales, asuntos del conocimiento común, estadísticas, testimonios personales, etc. No se trata de teorías generales, sino de hechos específicos que apoyan la tesis de forma particular.

Este elemento marca un claro distanciamiento con la concepción lógica de la argumentación, pues los datos son específicos de cada caso y como se verá cuando hablemos de las excepciones, su relación con la tesis no es de necesidad.

La relación datos-tesis, no sólo puede ser contingente, sino que incluso irrelevante; esto presentaría un serio problema en el objetivo de justificación entre aquellos y ésta. Aquí es donde entran las garantías. La función de estas es reconocer y justificar el paso de los datos a la tesis, y esto puede hacerse de diferentes maneras, dependiendo del tipo de tesis de la que se trate; aquí puede recurrirse a leyes científicas, a jurisprudencias, reglas heurísticas, fórmulas de ingeniería, etc.

Las garantías son elementos argumentales que necesitan apoyo, por ejemplo, una ley científica necesita haber sido comprobada por procedimientos rigurosos que varían de ciencia a ciencia o las leyes jurídicas requieren del apoyo de la promulgación correcta; es precisamente ese apoyo al que Toulmin llama respaldo.

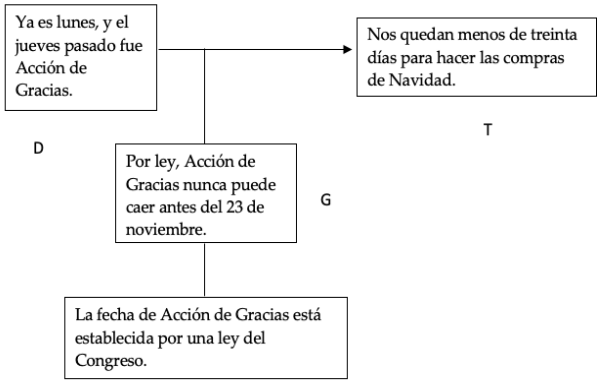
Por ello, una vez que se ha fijado la garantía con la que se sugiere el paso de los datos a la tesis, es necesario preguntarse: ¿Es realmente seguro dar ese paso? ¿Nos lleva esta ruta al destino requerido de manera segura

y fiable? Y, ¿qué otra información general tiene para respaldar su confianza que esta garantía en concreta? (Toulmin, 1984, p. 26)

Veamos un ejemplo, del mismo Toulmin, de estos cuatro elementos del diagrama.

> Ya es lunes, y el jueves pasado fue Acción de Gracias. Por ley, Acción de Gracias nunca puede caer antes del 23 de noviembre. Así que nos quedan menos de treinta días para hacer las compras de Navidad. (Toulmin, 1984, p. 27)

Que podemos diagramar de la siguiente manera:



Como se puede apreciar el respaldo no está expresado en el argumento, es decir, es un elemento implícito del argumento, pero fundamental; esto revela

una *transformación*[10] en el modelo que Toulmin no señala, a saber, que los argumentos se pueden presentar de manera incompleta y que quien hace el análisis debe completar. A esta transformación le podemos llamar "adición".

Veamos ahora los dos elementos que nos faltan.

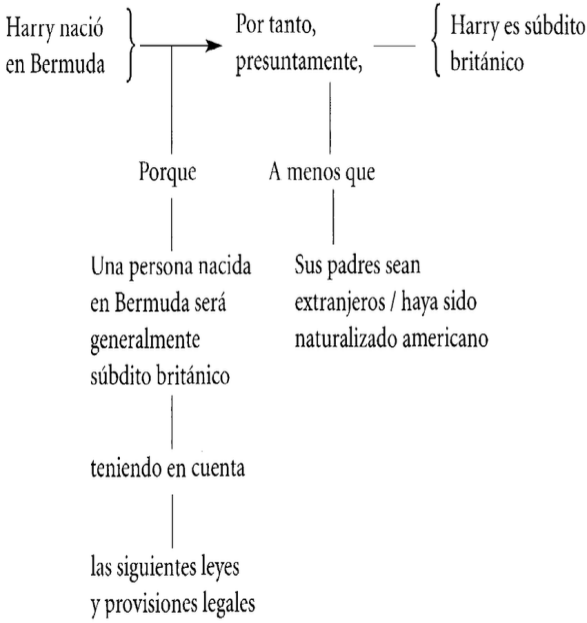
El cualificador modal tiene la función de expresar la fuerza con la que están conectados los datos con la tesis, es decir, el grado de certidumbre que las garantías proporcionan a la tesis; ellos se colocan entre los datos y la tesis. Los cualificadores pueden expresar una gama de seguridades que pueden ir de creencia o posibilidades hasta certezas.

Finalmente, existen casos en que las garantías no justifican el paso de los datos a la tesis, estos son las excepciones.

Estos dos elementos muestran que la inferencia que lleva de los datos, garantías y respaldos a la tesis no es de carácter necesario y universal.

Veamos un diagrama final, con todos sus elementos:

10 Las transformaciones a las que me referiré, son transformaciones que se hacen en el texto que se está analizando.



(Toulmin, 2007, p. 138)

Éstos son todos los elementos estructurales que intervienen en el modelo de Toulmin, aunque ellos todavía no nos proporcionan una idea completa de su concepción de argumento, para ello hay que considera una característica funcional: se dan en un marco de discusión pública:

> desde nuestro punto de vista, el lugar esencial del razonamiento es público, interpersonal o social. Independientemente de dónde provenga una idea o un pensamiento, solo puede ser examinado y criticado "racionalmente" —por

> los estándares de la "razón"— si se pone en una posición en la que esté abierto a la crítica pública y colectiva. Habitualmente, el razonamiento no es tanto una forma de dar con nuevas ideas —para eso tenemos que usar nuestra imaginación— como una forma de poner a prueba y cribar ideas críticamente. [...] El razonamiento, por tanto, implica ocuparse de tesis teniendo en cuenta sus contextos, otras tesis opuestas y las personas que las sostienen. (Toulmin, 1984, p.10)

Este rasgo de discusión pública, emparenta el modelo de Toulmin con la dialéctica, con ese ejercicio de discusión sobre temas verosímiles, y se aleja de la búsqueda de una verdad universal y necesaria característica de los sistemas axiomáticos.

Como hemos visto, al considerar los elementos de los argumentos, existen 6 que son constantes: tesis, datos, garantías, respaldos, excepciones y cualificadores. La función de los últimos cinco es conducirnos a la tesis, pero esta conducción no se hace de manera formal, sino que es necesario tomar en cuenta el campo en el que se presenta el argumento; es decir, la corrección o incorrección del argumento depende, al menos en una parte, del contenido al que se refiera; esto debe quedar

claro, si pensamos que la garantía que proporciona un artículo de alguna constitución política es diferente a la que sostendría una ley de las ciencias naturales.

He mencionado que, sin explicitarlo, Toulmin, usa una transformación en su análisis y esto le permite adicionar elementos argumentales que están implícitos, a esa transformación le llamé adición; sin embargo, existen otras tres transformaciones que son necesarias en su modelo y que tampoco menciona. Usando un ejemplo de argumento haré patentes dos de ellas.

El argumento se presenta al inicio del diálogo *Critón*, éste ha llegado a la celda de Sócrates y le da la noticia de que el barco que vien de Delos está por llegar, el acontecimiento es relevante porque al siguIente día de su llegada, Sócrates será ejecutado.

> CRIT.-No ha llegado aún, pero me parece que estará aquí hoy, por lo que anuncian personas venidas de Sunio que han dejado el barco allí. Según estos mensajeros, es seguro que estará aquí hoy, y será necesario, Sócrates, que mañana acabes tu vida. (*Critón* 43d2)

Si consideramos los elementos que requiere el diagrama de Toulmin, reconocemos que hay partes del texto que sobran; de tal forma que podemos seleccionar aquello que es relevante y aquello que no:

Tesis: Será necesario que mañana mueras.

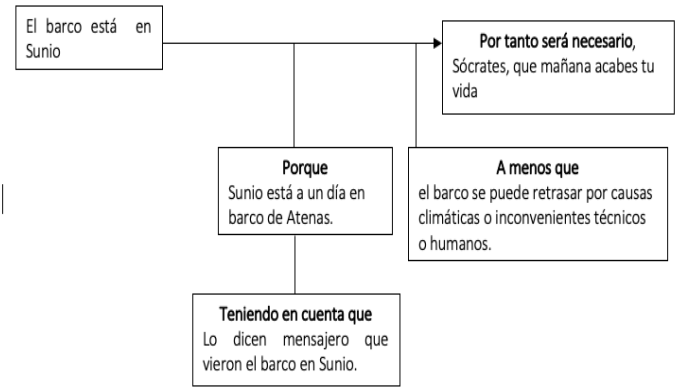
Datos: El barco está en Sunio

Garantía: Sunio está a un día en barco de Atenas.

Respaldo: Lo dicen los mensajeros que vieron el barco en Sunio.

Excepción: el barco se puede retrasar por causas climáticas o inconvenientes técnicos o humanos.

Diagramando el argumento:



Ahora debe quedar claro que en los argumentos existen partes que se pueden suprimir o parafrasear; estas transformaciones son necesarias, a ellas las llamaré: transformación de supresión y transformación de sustitución, respectivamente. Finalmente, aunque

el ejemplo no nos permitió ilustrarla, existe otra transformación que debe considerar el modelo de Toulmin, ésta es la de permutación, basta con pensar en que los argumentos no siempre se dan en un mismo orden; por ejemplo, habrá argumentos que inicien con la tesis y otras que la presenten hasta el final.

Estas transformaciones flexibilizan el modelo de Toulmin, permitiendo que su rasgo ideal se acomode a la argumentación real. Ahora veamos el tipo de razón que dio origen al modelo.

Racionalidad y Razonabilidad: Dos Conceptos Integrantes de la Razón

En una nota a la edición inglesa del 2002, de su *Usos de la Argumentación*, Toulmin señala que el objetivo inicial de dicho texto era de orden filosófico; lo que pretendía era criticar la opinión de la mayoría de los filósofos anglosajones de que los argumentos eran una deducción concluyente (Toulmin, 2007, p. 9).

El objetivo filosófico, como ya lo señalamos en la sección del "ámbito filosófico", tiene que ver con un cambio de concepción de la razón, o al menos con un reconocimiento de una parte de ella que no había sido considerada por los "filósofos anglosajones".

Esto muestra que el interés de Toulmin por la argumentación tiene un objetivo que sobrepasa la intención de construir una teoría de la argumentación; de hecho, su objetivo es más bien epistemológico: proponer una reorganización en la relación de la lógica con los argumentos no formales; si se quiere que ella siga teniendo un lugar funcional en análisis y evaluación de ellos:

> (...) lo que se puede hacer aquí es ofrecer algunas observaciones generales sobre los principios que gobernarán cualquier reorganización. Es necesario subrayar sobre todo estas tres:
>
> 1. la necesidad de un acercamiento entre la lógica y la epistemología, que se convertirán en una sola disciplina;
>
> 2. la importancia para la lógica del método comparativo— que trata a los argumentos de todos los campos como portadores de interés y propiedad equivalentes y que, así, compara y contrasta sus estructuras respectivas sin sugerir que los argumentos de un campo son «superiores» a los de otro— ; y
>
> 3. la reintroducción de consideraciones históricas, empíricas e incluso— en cierto sentido— antropológicas en la materia que

> los filósofos estaban orgullosos de haber purificado, más que cualquier otra rama de la filosofía, de toda argumentación que no fuera a priori. (Toulmin, 2007, p. 320)

El primer principio de reorganización es el objetivo general: hacer de la lógica y la epistemología una sola disciplina; los otros dos son la forma en que esto se lograría: la inclusión de todos los campos donde se presentan argumentos como objeto de interés, sin diferenciar la mayor importancia de unos sobre otros; e introduciendo determinantes históricas, empíricas y antropológicas a los argumentos, esto es, reconociendo sus alcances y límites como productos sociales.

Esta propuesta desbanca a la concepción de razón que sustentaba a la lógica como criterio único de validez y aceptabilidad.

Si consideramos el lugar tan sólido que tenía la lógica como criterio indiscutible, nos damos cuenta de que el desafío lanzado por Toulmin, no se pudo dar de la noche a la mañana, tuvo que existir un punto de origen y un momento de quiebre en la concepción de la razón que había encumbrado a la lógica como el modelo único de argumento correcto.

A Toulmin le tocó vivir este momento de quiebre, impulsado por algunos de sus maestros Wittgenstein, John Wisdom, Gilbert Ryle y John Austin, por mencionar a algunos.

A finales de la década de 1950 aparecieron dos textos que fueron decisivos en la reorientación de los estudios de la argumentación. Considerando este hecho aislado puede parecer una coincidencia; sin embargo, hay un señalamiento, en ambos textos, que parece desechar esta posibilidad: ambos sugieren que es en el siglo XVII cuando inicia el periodo que vio triunfar una forma de concebir la razón. Veamos un párrafo de cada uno de estos textos germinales:

> La publicación de un tratado dedicado a la argumentación y su vinculación a una antigua tradición, la de la retórica y la dialéctica griegas, constituyen una ruptura con la concepción de la razón y del razonamiento que tuvo su origen en Descartes y que ha marcado con su sello la filosofía occidental de los tres últimos siglos (Perelman- Tyteca, 1989, p. 30)

> En lugar de elaborar un conjunto de categorías lógicas diseñadas para adaptarse a los problemas especiales de cada campo— categorías para las que los criterios de aplicación son en teoría, como en la práctica, dependientes del campo— , han

> visto en el tipo analítico de argumento un ideal, que es al único al que conceden validez teórica, y han considerado a los criterios de validez, necesidad y posibilidad analíticas como normas universales, independientes del campo, para la validez, la necesidad y la posibilidad. Idéntica idealización de los argumentos analíticos, como veremos a continuación, está en la base de gran parte de la teoría epistemológica, tal como se ha desarrollado de Descartes a nuestros días (Toulmin, 2007, p. 277).

Más aún, ambos sugieren que fue en el pensamiento de Descartes donde se inició esta concepción. Por lo general, cuando se analiza este señalamiento, se suele decir que fue el talante matemático del francés el que pone su sello en la concepción lógico- argumental de la argumentación que se extendió hasta la tercera década del siglo XX; sin embargo, hay un rasgo tan importante como éste, de hecho, que lo hace posible. Tal rasgo tiene que ver con un asunto de índole psicológico y está fuera de la metodología o de los objetos de investigación de la ciencia, me refiero a una aspiración a la certeza.

La aspiración a la certeza es una herencia del mundo de la Grecia antigua. Al revisar la geografía de la hélade nos damos cuenta de las dificultades que tuvo este pueblo para prosperar (Osborne, 2002, pp. 11-13)[11],

11 A esto hay que sumarle los conflictos bélicos internos y externos.

esa dificultad provocó el anhelo de predecir y controlar la naturaleza. Este anhelo debió ser un factor para abandonar las explicaciones de los fenómenos naturales a partir de deidades caprichosas, por la búsqueda de causas y efectos ligados por la necesidad.

Los filósofos milesios son la primera generación de esta búsqueda. Proponer un *arjé*, es un intento de buscar explicaciones a la diversidad de fenómenos con un único principio invariante y que dirigía el cosmos. El anhelo permeó los siglos posteriores.

Ese cambio de postura en la investigación es lo que solemos reconocer como el cambio del mito por el *logos*, es una superposición gradual de lo racional sobre lo anterior; pero es eso, una superposición no una sustitución inmediata y total. Lo que realmente sucedió es que, a la manera del *aufheben* hegeliano (Hegel, 1968, p. 9), lo otro, lo no racional, quedó retenido en este nuevo momento intelectual.

La tragedia griega está llena de esta lucha por lo que es predecible y lo que no lo es, podemos predecir y hasta controlar algunos aspectos de nuestra vida, pero otros se nos escapan, son fina arena en nuestras manos; piénsese, a manera de ejemplo, en Layo aquel personaje del *Edipo* de Sófocles, él controló su vida al expulsar a su hijo de su reino, alejando el funesto vaticinio, sin

embargo, las Moiras confabularon en su contra y él, su hijo, su esposa y su pueblo vieron cumplirse el designio del oráculo.

Esa sensación de incertidumbre limitó la concepción griega de razón, la certeza sólo era alcanzable en una cierta medida, por eso Aristóteles propone, además de su analítica (donde se podía alcanzar las certezas) la retórica y la dialéctica como formas de llegar a acuerdos razonables. Para el estagirita los objetivos de las tres disciplinas eran igualmente valiosos.

El paso del tiempo fue acentuando más esta división de objetivos, pero no la de su importancia; hasta situarnos en el siglo XVII, como mencionamos más arriba.

Desde la antigüedad clásica hasta mediados del siglo XVI, filósofos, teólogos y escritores de asuntos humanos —conocimiento, experiencia, razonamiento y demás— respetaron las múltiples formas de pensar y actuar que conforman lo que aquí llamo el Equilibrio de la Razón. [...] Las escuelas rara vez reclamaron el monopolio de sus puntos de vista, por lo que se mantuvo un equilibrio real. No fue sino hasta 1600 d.C. que hubo una tendencia generalizada a insistir en la superioridad de la abstracción teórica y la deducción lógica, a expensas de los modos de análisis directamente humanos. Junto

a esta rivalidad surgió el contraste —ahora mucho más claro— entre las "Dos culturas" de las Ciencias Naturales y las Humanidades. (Toulmin, 2003, pp. 28- 29)

Toulmin considera que la razón para los antiguos griegos estaba constituida por un sentido que buscaba certezas y se fue caracterizando por la abstracción y lo teórico; y, por otro lado, estaba el sentido que aceptaba la incertidumbre y que estaba arraigado en lo concreto y práctico. Según él, hasta antes de del siglo XVII, ambos sentidos estaban en equilibrio, lo que permitía la tolerancia entre los practicantes de las diferentes escuelas, pero en ese siglo hubo cambios importantes en la educación: una reorganización en las instituciones que la impartían, producto de la creciente participación de los Estados; de la misma forma se introduce las nuevas filosofías (empirismo y racionalismo), la orientación científica renacentista, y las ideas pedagógicas de Ratke y Cumenio.

Como señala Perelman, la filosofía empirista y racionalista prometían alcanzar la verdad, la certeza en su sentido más fuerte; esto trajo como consecuencia que todo intento que prometiera menos, es decir, que no alcanzara ese grado de certeza, era poco valorado (Perelman, 1989, pp. 31-33).

Esta orientación surgida en el siglo XVII, se va consolidando conforme la matemática va siendo introducida en los métodos de las ciencias; hasta alcanzar su grado más alto a fines del siglo XIX y principios del XX. Las aportaciones de Leibniz, Russell para hacer realidad un lenguaje sin ambigüedades; la axiomatización de las ciencias y los descubrimientos en biología, física, química parecían indicar que se había tomado el camino correcto: la racionalidad es el camino para llevarnos a un mundo de certezas.

> Sin embargo, como señala Toulmin:
>
> Hace ochenta o noventa años[12], académicos y críticos, tanto como científicos naturales, compartían una confianza común en sus procedimientos establecidos. El término "método científico" abarcaba, para ellos, todos los métodos de observación, deducción, generalización y demás que se hubiesen considerado apropiados a los problemas y cuestiones que preocupaban a esas materias. ¡Qué poca de esa confianza queda hoy! Entre algunos humanistas, la frase "método científico" se pronuncia incluso con un tono sarcástico o irónico; e incluso se oye argumentar

12 La cita pertenece a *Return to Reason* que fue escrito en el 2003, si habla de 80 o noventa años atrás, se refiere a la primera o segunda década del siglo XX.

> que el concepto de racionalidad en sí mismo no es más que un subproducto de las formas de pensar occidentales o eurocéntricas. Desde su dominio anterior, pasando por un período de dudas y dificultades entre las dos guerras mundiales, hasta el escepticismo absoluto del debate contemporáneo, las pretensiones de racionalidad han sido cuestionadas progresivamente, hasta el punto de quedar marginadas. (Toulmin, 2003, p. 1)

De esto podemos afirmar que es en la primera o segunda década del siglo XX donde los dos conceptos gemelos que constituyen la razón estuvieron en su desequilibrio más pronunciado, los acontecimientos de entre guerras mundiales produjeron fuertes cuestionamientos sobre el empleo racional de los conocimientos y, los cuestionamientos de Wittgenstein sobre la reducción del lenguaje cotidiano a lógico y las dudas sobre el método científico por parte de K. Popper, crearon un ambiente de desconfianza respecto a los logros científicos de la racionalidad.

Ante esta desconfianza hay que volver los ojos al otro constituyente de la razón: la razonabilidad.

Esto es lo que Toulmin llama "retorno a la razón", es un regreso al equilibrio de los dos conceptos gemelos; este retorno es el marco que posibilita las teorías de la argumentación; luego, no es una mera coincidencia que

en la década de 1950 parecieran varias propuestas para interpretar los argumentos que desafiaban el imperio de la lógica[13].

Para Toulmin, este nuevo equilibrio debe trastocar a la lógica misma; si se quiere que forme parte de las teorías de la argumentación. La lógica se debe fundir con la epistemología y alejarse de la abstracción dejando a un lado su pretensión de modelo de validez y universalidad.

Sin embargo, el equilibrio no se dará en un corto tiempo, es un proceso que tardará años; mientras, nuestra concepción de la razón seguirá inclinada a la racionalidad.

Para terminar, me gustaría hacer un pequeño experimento para el lector, esperando que siga su natural forma de interpretar el siguiente texto, me gustaría que diera una respuesta a la pregunta que le sigue, sin leer la respuesta de Toulmin. Luego, podría leer la respuesta.

Dos ancianas están recibiendo visitas, y el primero en llegar es un "pez gordo", que resulta ser un conde. Los tres discuten sobre el confesionario, y el conde comenta: "Bueno, señoras, puedo decirles esto: yo fui el primer penitente del abad". Se marcha pronto y entra el

---

13 Ya he mencionado a Toulmin y Perelman-Tyteca, pero hay que destacar también a Arne Naess con su libro *Interpretation and preciseness* de 1952 y a Rupert Crawshay-Williams. *Methods and criteria of reasoning*: *An inquiry into the structure of controversy* de 1957.

propio abate. La conversación continúa y, bajo presión, el abate se aclara la garganta y dice: "Sin violar mi deber de secreto, señoras, permítanme simplemente decirles esto: mi primer penitente fue un asesino.

¿Qué se sigue de esto?

La respuesta de Toulmin:

Basta escuchar esta historia para saltar a la conclusión: "El Conde era un asesino"; y en verdad, si tomamos las dos afirmaciones al pie de la letra: "El conde fue el primer penitente del abad" y "El primer penitente del abad fue un asesino", llevan tal como están, mediante un argumento formal, a la conclusión: El Conde era un asesino.

Sin embargo, la misma historia puede analizarse, en cambio, como una pieza de argumentación sustantiva. ¿Qué garantía tenemos de que el conde o el abate digan la verdad? Es probable que las damas no las desafíen, por lo que cualquiera de ellas o ambas puede ser grandilocuentes. Dejando abierta la posibilidad de tales dudas, podemos matizar nuestra conclusión y decir: "Parece que el Conde puede, muy posiblemente, ser un asesino". Este cambio sitúa el argumento formal en una situación humana, de modo que se convierte en un componente de

> un intercambio sustantivo de puntos de vista. Si saltamos a una conclusión prematura, ponemos ambas declaraciones en una sola boca o mente, y la inferencia de que el Conde es necesariamente un asesino se pasa de la raya. (Toulmin, 2003, p. 18)

Si Toulmin tiene razón, yo creo que la tiene, la respuesta a la pregunta la contestaríamos como personas racionales, luego al leer las consideraciones del autor, nos daríamos cuenta de que, generalmente, olvidamos lo razonable.

Conclusiones

El Modelo de Toulmin pertenece a un momento cultural de ruptura con una concepción de la razón originada en el siglo XVII, en donde se perdió de vista el aspecto impredecible de nuestro mundo; originando un desbalance en el concepto de razón que se había originado entre los antiguos griegos.

Los dioses homéricos y hesiódicos fueron concebidos como aspiraciones para entender y controlar las fuerzas de la naturaleza; ellos podían hacer prosperar o fracasar a las personas y ciudades, por eso había que buscar su aprobación.

Caprichosos y volubles eran capaces de faltar a su palabra o mentir, aun así, eran la única esperanza que tenían los hombres de influir en un mundo que les parecía hostil.

En la misma línea de reflexión podemos colocar a los antiguos filósofos griegos, dando un paso más adelante, buscaron un principio de "comportamiento" uniforme, alejado de los caprichos y volubilidad de los dioses; a este principio lo llamaron arjé.

Este paso, de la creencia en dioses a la confianza en la razón, marca el inicio de la historia de nuestro concepto de razón. Al inicio, en ella se conservó el uso práctico e incierto del periodo mítico, y se incorporó una aspiración a generalizar y garantizar el conocimiento; el primero, es el aspecto razonable y el segundo, el racional.

Así, la razón era el reconocimiento de aspectos inciertos del cosmos, como la toma de conciencia de aquello en lo que se podía tener certeza.

En el transcurso del tiempo la concepción de la razón se fue inclinando hacia lo racional, y en el siglo XVII, la aparición del racionalismo y el empirismo terminaron ese proceso.

La consecuencia de esto fue que la humanidad se lanzó a buscar certezas y fue olvidando la incertidumbre: Descartes invitaba a no aceptar ideas que no fueran

claras y distintas, es decir, carentes de incertidumbre. Los prodigiosos descubrimientos en la física, la astronomía, la química, la biología, por un lado, y por otro, los sólidos avances de la matemática y la lógica parecían indicar que se había tomado el camino correcto.

Sin embargo, de vez en cuando, aparecían desafíos a los que eran dejados de lado: por ejemplo, Newton explicó el movimiento de los planetas del sistema solar, y dio las razones de porque permanecían girando sin chocar entre sí, pero ¿Cómo se había determinado la relación masa-distancia que evitaba las colisiones? Newton lo pudo explicarlo y sugirió que eso lo había determinado Dios; se ve, mejor Dios a aceptar la casualidad, la incertidumbre.

> Surely, this world—so beautifully diversified in its forms and motions—could not have arisen except from the perfectly free will of God, who provides and governs all things.
>
> (Seguramente, este mundo, tan bellamente diversificado en sus formas y movimientos, no podría haber surgido sino por la voluntad perfectamente libre de Dios, quien provee y gobierna todas las cosas.) (Newton, 1999, p. 397)

Todo aquello que no podía ser alcanzado con el poder de la razón era dejado de lado, apostando a que más adelante el desarrollo científico lo explicaría. Hacia el inicio del siglo XX el espíritu racional había llegado a su momento más alto, pero, es a partir de entonces cuando la otra parte de la razón empieza a ganar terreno.

La imposibilidad de que un sistema formal sea consistente y completo (Gödel), el principio de incertidumbre (Heisenberg), hasta el arte tomó direcciones irracionales (no irrazonables); las dos guerras mundiales hicieron crecer el recelo hacia lo racional.

Este es el momento en que aparecen las teorías de la argumentación, este es el momento en que es necesario voltear a los acuerdos entre personas, acuerdos prácticos que no pueden caracterizarse por la universalidad y necesidad, rasgos de lo racional.

El Modelo de Toulmin es uno de los primeros productos de este momento, en él encontramos una explicación novedosa sobre cómo se toman acuerdos en los diferentes campos del saber.

A esto hay que agregar que su poder de clarificación es notable, bien empleado nos permite reconocer elementos fundamentales de la argumentación.

La propuesta de Toulmin niega que la racionalidad de la lógica pueda explicar la argumentación en áreas

diferentes del campo formal, negando la validez lógica como universal. Su pretensión es explicar la argumentación razonable, es decir, aquella que puede originar discusiones; para ello usa un *modelo* de argumento constituido por 6 elementos estructurales invariables: tesis, cualificadores, datos, garantías, respaldos y excepciones. Este Modelo se aplica de forma particular a cada campo de la argumentación y es desde ahí donde se debe juzgar la aceptabilidad de los argumentos.

El Modelo también contempla cuatro transformaciones que le dan flexibilidad: adición, supresión, sustitución permutación, estas transformaciones le permiten modificar y acomodar el texto a analizar, a la estructura del modelo; aunque hay que decir que Toulmin no las enuncia. Finalmente, los argumentos son productos públicos, es decir, su elaboración se realiza en el intercambio de los individuos que participan en discusiones, esto les da un carácter social (a diferencia de los argumentos lógicos que pueden ser construidos en la soledad).

Referencias

Eemeren et al. (2014) *Handbook of argumentation theory,* Springer

Eemeren F. y Grootendorst R. (2004) *A systematic theory of argumentation*. Cambridge University Press

Hegel, G.W.F (1968) *Ciencia de la Lógica*. Edit. Solar

Newton I. (1999) *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*. University of California Press.

Osborne, R. (2002) *La Grecia Clásica.* Crítica

Perelman Ch. y Tyteca O. (1989) *Tratado de la argumentación. Nueva Retórica.* Gredos.

Platón (1985) Critón en *Diálogos I*. Gredos

Toulmin S. (1984) *An Introduction to reasoning.* Macmillan Publishing

Toulmin S. (2007). *Los usos de la argumentación*. Peninsula

Toulmin S. (2003) *Return to reason.* Harvard University

Sófocles (1981) *Edipo Rey*. Gredos

Villoro, L. (1989) *Creer, saber y conocer*. Siglo XXI

Capítulo 9: Filosofar en tiempos vertiginosos

Ángel Adrián González Delgado
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0742-3527
Universidad de Nayarit

Introducción

Algunos de los nombres con los que se ha hecho referencia a una determinada época, a partir de los cuales se busca capturar sus características principales, han sido: *renacimiento, modernidad, posmodernismo, globalización, era informática o digital*, entre otros ejemplos.

De manera similar a lo que ocurrió en el momento histórico y social en el que aparecieron aquellos conceptos, recientemente ha aparecido el de *posverdad.* Si bien entendemos que su creación y empleo obedece a convencionalismos, eso no lo exime de críticas. Ese será el objetivo de la primera parte de este trabajo, someter al concepto de posverdad a un somero análisis y ponderación. Hecho eso, ya en la segunda parte nos centraremos en la presentación de una alternativa al concepto revisado en la primera parte. Para facilitar

el seguimiento de esta investigación filosófica, se ha dispuesto el desarrollo de este trabajo de la siguiente manera:

1. Sobre el concepto de "posverdad" para la época actual.
2. Una caracterización alternativa a la posverdad: una época vertiginosa.

Luego de haber desarrollado estos puntos, concluiremos nuestro trabajo plasmando una concepción en torno al filosofar y su valor para nuestra época. Este último punto representará nuestras conclusiones provisionales en torno a la cadena reflexiva y argumentativa llevada a cabo en las dos partes que componen nuestro escrito. Cerraremos así con ese punto.

El Concepto *Posverdad* para la Época Actual

A partir de la segunda década del siglo que transcurre, se empezó a popularizar el concepto de *posverdad*. Sin embargo, según señalan algunas personas estudiosas del tema, su aparición data en realidad del año 1992 cuando Steve Tesich lo empleó para resaltar y de cierto modo reprochar que muchos países, occidentales específicamente, otorgaran relevancia a aquello que parece ser verdad aun cuando no lo sea, y minimizaran o eliminaran incluso la importancia de la verdad en sí

(Llamazares, 2017; Hancock, 2016). Así pues, con la aparición del neologismo y su proliferación, salió a relucir con nuevos bríos el problema filosófico de la verdad o, mejor dicho, se renovó desde otro enfoque.

Desde entonces, parece ser que la renovación de dicha problemática caracteriza nuestros tiempos, nuestra época. Sin embargo, es importante resaltar que del hecho de que la problemática de la verdad haya sido renovada, no se infiere que la caracterización de posverdad sea clara o idónea para denominar a nuestra época, o por lo menos habrá que ponerla en duda y someterla a un examen crítico. Esta es una primera tesis que quiero proponer:

T1: *El concepto de posverdad es poco claro y no idóneo, por ende, para caracterizar nuestra época.*

Ahora bien, antes de dirigirnos a la defensa de T1, será menester una aclaración conceptual para entender, después, la argumentación a partir de la cual se sostiene. Vayamos a ello.

Observaciones Preliminares al Concepto de "Posverdad"

No hay duda de que el primero de los conceptos por abordar y que debe entenderse es el de *posverdad*. A diferencia de otros términos donde aparece el prefijo post,

o su forma simplificada pos, por ejemplo: *postpandemia*, *posgrado, posoperatorio, postsimbolismo, posguerra o posmodernidad* entre otros, el término posverdad no se refiere a una verdad "después de…" sino al acto o disposición de las personas a ignorar la verdad.

De entre las definiciones más comunes que se han aceptado sobre la posverdad, cabe resaltar las siguientes: *"relating to circumstances in which people respond more to feelings and beliefs than to facts.* (esta refiere a aquellas circunstancias en las que las personas responden -reaccionan- más a sentimientos y creencias que a los hechos.)" (OLD, 2022) En otra, estar en la posverdad es estar en la "Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales." (DLE, 2022)

Si se observa con atención estas definiciones, podemos darnos cuenta de que ambas *asumen* que las personas *conocen* los hechos que se les presentan, aunque les interesen poco o menos que sus sentimientos o creencias, y también que *conocen* la realidad, aunque la distorsionen deliberadamente.

Pero… ¿Es correcto asumir que las personas *conocen* la realidad, *conocen* los hechos? De ser así, o bien el problema epistemológico clásico de la posibilidad del conocimiento ha sido superado, o la caracterización de la posverdad descansa en una

premisa difusa o equivocada (falsa). En este trabajo, se c onsiderará lo segundo. Es decir, se niega que el problema epistemológico clásico respecto a si es o no posible conocer haya sido superado y, en cambio, el concepto o caracterización de posverdad es errado o, como mínimo, superfluo y confuso.

Es relevante, antes de cerrar este subapartado, mencionar que nuestra consideración no es nueva, ha sido ya abordada entre otros por Juan Nevado para quien el concepto de "posverdad" está infundamentado y posee un "carácter inverificable, autorreferencial y tautológico" (2021), a partir de lo cual, irónicamente caen en aquello que pretendían denunciar.

Aunque las ideas y críticas propuestas por Nevado, no obstante, se llevan a cabo siguiendo un rumbo distinto al nuestro, consideramos relevante mencionarlas a manera de testimonio de otra postura afín a la nuestra que sugiere dudas o reservas respecto al concepto estudiado en este subapartado. Pero es momento ya de regresemos a nuestra argumentación respecto a la no idoneidad y opacidad de la posverdad.

Argumentos contra la idoneidad y claridad de la posverdad

Nuestra argumentación en torno al problema de posverdad como caracterización ideal de nuestra época puede presentarse, sin más preámbulo, en las versiones siguientes:

Argumento v1:

1. Para que la tesis de la posverdad, según la cual "actualmente las personas optan por dar crédito a sus emociones y creencias en lugar de a la verdad", sea válida, las personas deberían entonces previamente poder conocer la verdad.

2. Pero la afirmación misma de que una persona conozca la verdad es falsa (o cuando menos problemática), pues no se sabe con exactitud qué sea eso de *conocer la verdad.*

Por lo tanto, la tesis de la posverdad es falsa (o cuando menos problemática). Así que caracterizar nuestra época como la época de la posverdad es incorrecto o no es lo ideal.

Argumento v2:

1. La tesis de la posverdad "en esta época las personas deciden ignorar la verdad y actúan distorsionando la realidad que les circunda", descansa en

la premisa de que las personas *conocen* la verdad y su realidad circundante, puesto que una persona no podría ignorar o distorsionar algo que simplemente no conoce.

2. Pero la premisa misma que pretende sustentar esa tesis es falsa o, cuando menos, problemática u opaca, pues no es claro cómo una persona ignoraría o distorsionaría aquello que desconoce.

Por ende, la tesis de la posverdad se sustenta en una premisa falsa, opaca o problemática.

Dado estos argumentos es que no consideramos conveniente, o más bien no idóneo el empleo del concepto "posverdad" para denominar o caracterizar fielmente las problemáticas de nuestra época.

Esto no significa que el problema de la verdad no esté, como afirmamos atrás, renovado. De hecho, la problematización de la verdad es una constante a través de la historia de la filosofía. Pero lo que venimos sosteniendo es simplemente que caracterizar el problema tal como ha hecho aquellos que promueven el uso del concepto de posverdad, no hace justicia a la problematización y su abordaje. Este merece, por lo menos, una reconsideración o una caracterización alterna.

En otras palabras, si la ruta de la caracterización de acuerdo con la posverdad no es la idónea según argumentamos, ¿qué nos queda entonces? Porque

nuestra crítica no es al intento de caracterizar (¿categorizar?) sino el tipo de caracterización superflua que, nos parece, se propone. Quizá tengamos que acudir, como se ha dicho, a una caracterización alterna; pero una caracterización austera o, mejor, que no repita los errores que según nuestras reflexiones presenta la denominación de posverdad.

A continuación, pretendemos entonces esbozar a grandes rasgos esa alternativa; sostener que uno de los problemas de nuestra época es más bien resultado o reflejo de actitudes vertiginosas frente al hecho de creer algo y actuar en consecuencia.

Una Caracterización Alterna: Tiempos Vertiginosos

Para este subapartado, modificaré ligeramente la estrategia hecha anteriormente con el concepto de posverdad. Por cuestión de brevedad, no realizaré un análisis exhaustivo del concepto central de este apartado, a saber: tiempos vertiginosos, sino que presentaré directamente el significado que usaré. Empecemos.

Por "tiempos vertiginosos" entenderemos aquí una caracterización según la cual, la época en que nos ha tocado vivir padece o nos hace padecer de actitudes vertiginosas. Aclaremos: si bien el concepto base para nuestra propuesta es el de *vértigo*, este no tiene aquí el

significado usual de "trastorno del sentido del equilibrio caracterizado por una sensación de movimiento rotatorio del cuerpo o de los objetos que lo rodean." (DLE, 2022) sino el significado que se le otorga en la teoría perediana de la argumentación. Si bien Carlos Pereda habla de *vértigos argumentales*, la definición que hace de estos puede extenderse o emplearse, como esperamos mostrar, para caracterizar los tiempos en que nos encontramos.

Los vértigos argumentales, conforme a la teoría perediana a de la argumentación, son esas:

> ...tendencias viciosas que se desencadenan en la argumentación de tal modo que cada argumento tiende a usarse para:
>
> a) exagerar ilegítimamente el alcance de ciertas creencias verdaderas;
>
> b) disminuir e incluso desdeñar creencias y argumentos alternativos, y rechazar o ignorar cualquier creencia que no se pueda poner en algún tipo de continuidad con las creencias aceptadas; y así
>
> c) blindarse frente a los ataques no cooperadores que se introduzcan respecto de esas creencias o argumentos aceptados.
>
> [...] d) la prolongación de la discusión, la reafirmación de sus presupuestos básicos y su

> blindaje se realizan de tal modo que quienes discuten a menudo no son conscientes de esas operaciones que conforman parte de sus sobreentendidos. (Pereda, 2009, pp.49-50)

Ahora bien, podría cuestionarse qué tiene que ver todo esto con lo que se ha venido desarrollando y, principalmente, cómo un vértigo argumental podría caracterizar nuestros tiempos. La respuesta se ofrecerá a continuación.

Actitudes Vertiginosas

Más que cometer vértigos intencionadamente, las personas sucumben en actitudes así. Esto marca ya de entrada una diferencia con la premisa que busca sostener la idea de posverdad, misma que fue analizada y criticada anteriormente. Aquí en cambio, no se cree que la persona o personas *conozcan a priori* la verdad y, aun así, se nieguen a creerla y no actuar conforme a esta. No se puede decir siquiera que llegan a una posible fase de reflexión en torno al estatus epistémico de la verdad, más bien *asumen* que su postura o creencia es válida y debe imperar por ende frente a las otras.

El punto de vista es punto de partida y punto final también. Este vicio o actitud vertiginosa se produce cuando la persona centra su atención en una dirección y

solamente en esa dirección, restringiéndose a una única creencia: la suya. Y es que, confiar en nuestras creencias y actuar (o argumentar) a partir de ellas no es *per se* incorrecto, pero sí lo es polarizarlas y desatender posibles creencias alternas, diferentes a la suya propia. Acerca de esto, Oliveros menciona:

> ...la atención obcecada en un punto de vista, motivada ya sea por la dinámica competitiva del debate o por la embriaguez que provocan las grandes convicciones, puede hacer que los ciclos argumentales se extravíen y distorsionen su correcto proceder. Cualquiera que haya tenido la experiencia de ciertas tertulias informales ha experimentado cómo en ciertas ocasiones se da ese desvío de la atención hacia problemas muy alejados de la discusión inicial, o presencia cómo ciertas formas de enfocar el problema son tan apasionadas que ignoran por completo otras perspectivas del asunto en cuestión que permitirían una mayor y mejor comprensión del mismo. (2012, p. 639)

Esto, me parece, puede caracterizar de mejor forma la dinámica de las personas en algunas de sus dinámicas comunicativas actuales. No es que las persona conozcan la verdad, pero conscientemente opten por ignorarla. Aquí las personas creen saber y actúan acorde a esa

creencia, pero desatendiendo alternativas pertinentes, no admitiendo o considerando cuestionamiento alguno hacia ella, e inmunizándose frente a posibles observaciones o críticas.

Pero a diferencia de la tesis de la posverdad, la tesis de los vértigos argumentales sugiere que las personas actúan más bien desde una clase de desconocimiento y no de forma intencional. Esto es, en síntesis:

La persona *S* sucumbe en una actitud vertiginosa cuando: cree saber *K*, pero actúa desatendiendo alternativas posiblemente pertinentes para revisar *K*; prolonga su argumentación en un único sentido, el que favorezca a K; no admite o considera siquiera cuestionamientos hacia K, sólo la reafirma; además, se inmuniza frente a posibles observaciones o críticas dirigidas a *K*. Pero, a diferencia de la tesis de la posverdad, según nuestra propuesta alterna, *S* actúa desde un tipo de ignorancia o desconocimiento, esto es no intencionalmente.[1]

Con todo esto, estamos ya en condiciones de plantear una segunda tesis:

---

1 El trasfondo de esta síntesis, así como los conceptos clave empleados en ella, resultan también de la influencia directa de la teoría de Carlos Pereda. Para una revisión de la misma a mayor profundidad, puede revisarse su libro *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, particularmente ¿Qué es un vértigo argumental? 107 a 109.

T2: *La actitud vertiginosa* (vértigos argumentales) *caracteriza de forma clara e idónea nuestra época.*

Si se ha logrado no sólo proponer con claridad la argumentación a favor de T1 y T2, entonces únicamente resta preguntarnos qué hacemos, o podemos hacer, la comunidad filosófica ante el panorama descrito.

Conclusiones. Reflexiones sobre el Filosofar *en* y *para* una Época Vertiginosa

Para cerrar este breve y espero no tan caótico ensayo filosófico, nos proponemos abordar y reflexionar la pregunta acerca de la función de la filosofía frente al estado actual que hemos descrito *grosso modo* como tiempos vertiginosos. Una primera respuesta sería negativa, esto es, la filosofía ha perdido se función en estos tiempos, o por lo menos carece de sentido actualmente. La principal razón podría ser lo que llamaríamos la "normalización de la vertiginosidad".

Donde la dinámica social es marcada por nuestras actitudes racionalistas (en su acepción negativa), polarizadoras y radicalistas. No hay más, se diría desde esta respuesta, que aceptar lo que es. Afortunadamente, creemos que hay por lo menos una respuesta más, una respuesta afirmativa.

Razones para esta respuesta habría muchas, una es aquella según la cual, justamente por la existencia de dichas actitudes racionalistas (en su acepción negativa), polarizadoras y radicalistas, es que el filosofar no sólo tiene sentido, sino que se vuelve un ejercicio necesario e impostergable. Necesidad que por cierto se ha hecho presente ya en etapas históricas pasadas. Quizá esto tenía en mente Ramírez cuando sostuvo que:

> Entre los extremos de un nihilismo superficial, que niega de un plumazo el valor o la posibilidad de la verdad ("no hay verdad ninguna"), y el siempre superviviente dogmatismo, que afirma con contundencia el supuesto de una verdad única y absoluta ("hay una sola verdad"), nuestra época necesita reencontrar un punto de equilibrio.
>
> [...] Escepticismo y dogmatismo son las dos caras de una misma incapacidad para atender la pluralidad, de una misma insensibilidad al contexto y a la concreción de la existencia. Son, ambos, los enemigos de siempre de un auténtico pensar filosófico; enemigos que pueden estar tanto fuera como dentro de la propia filosofía. (2011, pp.145-146)

Por todo esto consideramos que la necesidad del filosofar en nuestros tiempos es plenamente vigente. Ese filosofar que entendemos como la interlocución

constante sobre y desde nuestras circunstancias; el filosofar es intersubjetivo y no puede no serlo. Y dado el estado o época actual en que nos encontramos, dados estos tiempos vertiginosos, ese filosofar posee una función crítica vital: denunciar actitudes polarizadoras y acciones extremistas que atenten contra las personas y una convivencia idónea entre estas.

Este filosofar, que a su vez es deseable y sumamente necesario, asume el principio de pluralidad y enarbola virtudes necesarias no sólo para conservar dicha convivencia, sino para fomentarla, conservarla y hacerla perdurar. ¿Qué resta entonces? Lo que resta es seguir filosofando.

Referencias

Diccionario de la lengua española (2022) Posverdad. *RAE*: https://dle.rae.es/posverdad

Llamazares, J. (21 de Abríl de 2017). *La posmentira*. El País: https://elpais.com/elpais/2017/04/21/opinion/1492794405_409312.html

Encinas, J. (2023). La infundamentación teórica (¿ficción?) de los conceptos de "posverdad" y "Fake News". L*a Historia habitada: Sujetos, procesos y retos de la historia contemporánea del siglo XXI: Actas del XV congreso de la Asociación de Historia contemporánea, Córdoba, septiembre de 2021* (1715-1728). UCOPress.

Oliveros, Ana. (2012) Vértigos argumentales. En: Vega, Luis. Olmos, Paula. *Compendio de lógica, argumentación y retórica* (638-640). Trotta.

Oxford Learner Dictionaries (2022) Post-truth. *OLD*: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth

Pereda, C. (2009) *Sobre la confianza*. Herder.

Pereda, C. (1994) *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa.* Anthropos-UAM.

Ramírez, M.T. (2011) *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro.* UMSNH-Siglo XXI.

AUTORAS/ES

Hubert Marraud González

Soy doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, en donde enseño teoría de la argumentación. He escrito medio centenar de publicaciones sobre esta materia.

He desarrollado la teoría conocida como 'dialéctica de los argumentos', una propuesta razonista, holista y particularista.

Mis líneas de investigación incluyen, de más general a menos general, la concepción de la lógica como un estudio de la construcción dialógica de las razones (*How Philosophers Argue*, en coautoría con Fernando Leal, 2022; En buena lógica, 2020), el holismo y el particularismo en teoría de la argumentación ("*An Unconscious Universal in the Mind is Like an Immaterial Dinner in the Stomach"*. (1914–1919", 2022; "Holismo y atomismo en teoría de los argumentos", 2021; "Una modesta proposición para clasificar las teorías de los argumentos", 2022).

Las relaciones interargumentativas y su representación (*On the logical ways to counter an argument: A typology and some theoretical consequences,* 2020; De las siete maneras de contra argumentar, 2017), y la argumentación visual (*Arguments from Ostension.* 2018).

Cintia Candelaria Robles Luján

Licenciada, Maestra y Doctora en Filosofía por la Universidad Veracruzana.

Realizó una Estancia de Investigación en la Fundación María Zambrano en Vélez, Málaga (España).

Realizó una estancia de investigación en la Fundación María Zambrano en España y una estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP (2017-2019), apoyada por PRODEP.

Es co-coordinadora de Perspectivas fenomenológicas de la cultura (2018) y La palabra compartida. María Zambrano en el debate contemporáneo (2014), además de autora de La dimensión política de la razón poética en María Zambrano (2020). Ha publicado numerosos capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales.

Es miembro del SNI (Nivel 1), del RIEFE y CLAFEN. Actualmente es profesora e investigadora en la Facultad de Filosofía, colaboradora del Centro de Estudios de la Familia y la Sociedad, y directora de la revista Correlatos (UPAEP).

Hermann Omar Amaya Velasco

Profesor e Investigador en el Departamento de Filosofía, el Departamento de Estudios Políticos y el Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara.

Con experiencia en el Sistema de Universidad Virtual. Licenciado y maestro en Filosofía por la misma universidad y doctor en Arte y Cultura por la Universidad de Guanajuato. Egresado del Doctorado en Estética por la Universidad París X, *Nanterre La Défense.* Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y del Cuerpo Académico Teoría Crítica. Ha sido becario del Conacyt y FONCA, y recibió el Reconocimiento al Mérito Académico por la Universidad de Guanajuato.

Ha diseñado cursos para ambientes virtuales y participado en congresos nacionales e internacionales sobre filosofía, estética, el cuerpo y cibercultura. Sus líneas de investigación incluyen estética, filosofía de la tecnología, cibercultura y posthumanismos.

Es autor de varios textos, entre ellos: *Imágenes e imaginarios en las comunidades virtuales* (2021), *La obra de arte en la época de su reproducción digital* (2022), *Hackear el cuerpo (2023), Perspectivas del Arte Digital* (2020), y *Teoría crítica. Planteamientos, desplazamientos, tensiones* (2023).

Moisés Emmanuel Trujillo Zozaya

Licenciado en Comunicación con posgrado con énfasis en la investigación.

Maestro en Estudios Culturales y Doctor en Estudios Regionales, por la Universidad Autónoma de Chiapas.

Cuenta con experiencia en la realización de materiales audiovisuales educativos, etnográficos y de divulgación científica. Entre sus trabajos destacan el documental *La Provincia de los Zoques* (2009), un retrato etnográfico del norte de Chiapas que obtuvo el premio Ámbar de Cinematografía en 2010, y el promocional por la paz *Somos una Sangre*, reconocido por la Fundación Frederich Eber en 2006.

Participó en la creación colectiva del documental *Escuelas de Madera / Tulante Nop Jun*, que aborda la educación intercultural en Chiapas, con testimonios de comunidades rurales y marginadas, el cual compitió en el concurso de periodismo y divulgación científica de Conacyt en 2014.

Actualmente, es Coordinador de la Licenciatura en Comunicación y profesor de los programas de Comunicación, Pedagogía y Tecnologías de la Información Aplicadas a la Educación en la Facultad de Humanidades, Campus VI. Sus líneas de investigación incluyen antropología visual, educación intercultural, TICs y filosofía de la comunicación.

Francisco Javier González Rivas

Licenciado en filosofía por UAM-I, Maestro en filosofía por Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.

Docente en bachillerato, licenciatura y posgrado en los estados mexicanos de Hidalgo, Guerrero, Michoacán, Ciudad de Méxic. Actualmente docente de la Licenciatura en filosofía de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Autor de un par de artículos sobre discurso crítico, así como teorías de la verdad. Miembro de la Red Mexicana de Argumentación y Retórica, así como del COFISUR A.C.

Giselle Paulina Domínguez Pérez

Licenciada en Comunicación , Maestra en Estudios Culturales por la Universidad Autónoma de Chiapas. Y Doctora en Tecnología Educativa

Docente de las Licenciaturas en Tecnologías de la Información y Comunicación Aplicadas a la Educación y Pedagogía de la Facultad de Humanidades, Campus VI de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH).

Subdirectora del Instituto de Capacitación y Formación Estratégica Integral (ICAFESI), pertenece al Grupo Colegiado de Investigación: Filosofía, Información y Conocimiento, registrado ante la Dirección General de Investigación y Posgrado de la UNACH. Miembro del Sistema Estatal de Investigadores (SEI) del Estado de Chiapas.

Realizó una estancia de investigación en el Centro de Estudios de las Culturas en Guatemala de la Universidad de San Carlos durante el 2019. Autora de varios artículos y capítulos de libro en torno a las Humanidades Digitales y los Estudios Culturales.

Tania Rodríguez Martínez

Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México y Maestra en Humanidades, con especialidad en Filosofía Contemporánea, por la misma universidad.

Ha sido docente en nivel medio superior y superior. Actualmente, es profesora e investigadora en la Universidad Autónoma de Nayarit, donde también coordina el Programa Académico de Filosofía. Es miembro de la Red Mexicana de Mujeres Filósofas, Coordinadora de la Red Regional Centro-Norte de Investigadores en Filosofía y Secretaria 1 de la Asociación Filosófica de México (AFM).

Sus áreas de estudio incluyen filosofía política, ética, bioética, biopolítica, filosofía contemporánea y filosofía de la cultura. Algunas de sus publicaciones destacadas son: "*La relación del Estado Neoliberal con la filosofía*" (2022). "*La desaparición forzada de personas migrantes: Una bisagra entre la biopolítica y la necropolítica*" (2021). "*Desarrollo de Habilidades Argumentales para procesos de enseñanza-aprendizaje*" (2020). "*Desaparición Forzada y Derechos Humanos*" (2019).

Diana Lizbeth Ruiz Rincón

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara; Especialista en Procesos Culturales Lecto-Escritores, Maestra en Educación y Doctora en Estudios Regionales por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH-México). Doctora en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Docente de la Licenciatura en Filosofía en la UNACH desde 2012, con experiencia en la enseñanza de lógica y metodología de la investigación. Líder del Grupo Colegiado de Investigación: Filosofía, Información y Conocimiento.

Autora de diversos artículos, y libros sobre didáctica de la lógica, argumentación y deliberación. Realizó una estancia posdoctoral (2021-2022) en la Universidad de Guadalajara, donde desarrolló un modelo argumentativo para la comunicación hospitalaria en la deliberación bioética, financiado por el CONACYT.

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1) y del Sistema Estatal de Investigadores de Chiapas. Directora del Instituto de Capacitación y Formación Estratégica Integra, S.C.; Miembro fundadora de la Asociación Filosófica del Sureste de México A.C.; Fundadora de Miscelánea Filosófica *αρχή* Revista Electrónica, de la Facultad de Humanidades, de la UNACH. Fundadora y Vicepresidenta del Círculo Filosófico del Sureste Mexicano A. C. (COFISUR).

Aldo Kevin Roblero Balbuena

Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), Certificado en Lógica y Argumentación por el IFICC y Maestro en Neuropsicología Educativa por la Universidad de Guadalajara.

Sus áreas de interés incluyen la teoría de la argumentación, teorías sobre la mente y el lenguaje, pensamiento lógico y funciones ejecutivas.

Desde 2019, ha sido docente en el IPCH, impartiendo módulos de idiomas y argumentación, así como talleres y diplomados en el ICAFESI.

También ha enseñado en el IENC e ISIMA, donde actualmente dirige el curso de ESL. Es miembro del Grupo de Estudio de Lógica y Argumentación y del Grupo Colegiado de Investigación de la UNACH.

Fundador y Presidente del Círculo Filosófico del Sureste Mexicano, A.C., ha publicado artículos como "*El Conocimiento de los Estados Mentales*" y *"(Neo) Psicologismo y Antipsicologismo*".

Carlos Fernando Ramírez González

Licenciado y maestro en Filosofía y Doctor en Humanidades por la Universidad de Guadalajara. Profesor investigador con perfil PRODEP del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara dese 1991.

Imparte clases en la Licenciatura en Filosofía, en asignaturas como Filosofía de la Ciencia, Lógica, Teoría de la Argumentación y Seminarios sobre Platón y Aristóteles, y en la Maestría en Estudios Filosóficos en temas como Ontología y Taller de Argumentación.

Sus áreas de interés incluyen teoría de la argumentación, lógica y filosofía clásica. Ha publicado libros y artículos como Platón y la Sabiduría Griega (2011), La aplicabilidad de la pragma-dialéctica en los diálogos socráticos de Platón (2018) y La paradoja de la imposibilidad del conocimiento en el Menón (2019).

Es miembro del Cuerpo Académico de Retórica, Lógica y Teoría de la Argumentación, fundador de la Red Mexicana de Retórica y Argumentación, y participa en proyectos de investigación sobre argumentación política y didáctica. Responsable del proyecto Ironía y analogía en la obra de Platón (2023-2024).

Ángel Adrián González Delgado

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara y Maestro en Estudios Filosóficos por la misma universidad. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Miembro de la Asociación Filosófica de México, la Academia Mexicana de Lógica y la Red Mexicana de Argumentación y Retórica.
Actualmente es profesor en la Universidad Autónoma de Nayarit, el Seminario Diocesano de Tepic y la Maestría en Prácticas Filosóficas de CECAPFI.

Sus áreas de interés incluyen Teoría de la Argumentación, Ética, Filosofía del Lenguaje y Didáctica de la Filosofía, enfocándose en la enseñanza de la argumentación y la ética.

Publicaciones destacadas:

2015: "*El desarrollo de virtudes epistémicas en comunidades de indagación*" (Coautor).
2017: *"Prácticas argumentales como métodos de investigación filosófica*".
2020: *"Desarrollo de habilidades argumentales para procesos de enseñanza-aprendizaje"* (Coautor).
2020: *"Sobre 'Vértigos argumentales' de Pereda: ¿una clasificación incompleta?".*

Ana Cecilia Licea Ortega

Es licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, Maestra en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana campus Iztapalapa.

Doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Las líneas de investigación y generación del conocimiento en las que participa son, epistemología y teoría de la argumentación.

Actualmente es docente-investigadora de tiempo completo del programa académico de Filosofía de la Universidad Autónoma de Nayarit; Coordina la Academia de Filosofía.

Actualmente su espacio de adscripción es la Unidad Académica de Educación y Humanidades e el Programa Académico de Filosofía de la Universidad Autónoma de Nayarit.